

CUESTIONES DISPUTADAS

ACERCA DE LA CIENCIA DE CRISTO

Por SAN BUENAVENTURA

CUESTIÓN I

Si la ciencia de Cristo en cuanto es el Verbo, se extiende en acto a infinitas cosas

Se pregunta si la ciencia de Cristo, en cuanto es el Verbo, se extiende en acto a infinitas cosas .

Argumentos a favor:

1. La autoridad de Agustín, La Ciudad de Dios, XII, 18: "La infinitud del número, aunque no hay ningún número que exprese el número infinito, no es incomprensible para aquel cuya inteligencia no tiene número".
2. El mismo, La Ciudad de Dios, XI, 10, hablando de la sabiduría de Dios, dice así: "No hay muchas, sino una sola Sabiduría, y en ella hay infinitas cosas y tesoros infinitos de cosas inteligibles, que para ella son finitos" , etc.
3. La razón. Cuanto más simple es una sustancia tanto más capaz es de conocer más cosas; luego la sustancia que es infinitamente más simple que cualquier sustancia creada, conoce infinitamente más cosas que cualquier criatura; luego, etc.
4. Dios comprende en acto no sólo su propia esencia, sino también su propio poder; pero Dios puede infinitas cosas; por consiguiente, si conoce en acto todo su poder, comprende en acto infinitas cosas; en consecuencia, etc.
5. Es señal de nobleza en la criatura conocer muchas cosas, y de mayor nobleza saber todavía más cosas; luego la ciencia que es de infinita nobleza se extiende a infinitas cosas; luego, etc.

6. Dios conoce más cosas que puede, pues conoce los males de la culpa, que no puede hacer; mas puede infinitas cosas; por tanto conoce infinitas cosas y más. El que conoce el punto según su sustancia y virtualidad, lo conoce no sólo en sí, sino también lo que puede salir de él. Ahora bien, de un punto pueden salir infinitas líneas; luego, si en cada línea hay infinitos puntos, y de cada punto pueden salir infinitas líneas, de la misma forma Dios comprende el poder de toda criatura; luego, no sólo sabe infinitas cosas, sino también infinitas cosas multiplicadas por infinitas.

7. Todo lo que el entendimiento humano entiende en potencia o tiene en potencia, el entendimiento divino lo tiene en acto y más, porque el ser creado no se puede igualar al ser increado ni en acto ni en potencia.

8. Es así que el entendimiento posible humano está abierto a infinitas cosas, porque nunca sabe tantas cosas que no pueda saber más; luego, si el entendimiento divino está abierto en acto a más cosas que el entendimiento humano, se extiende en acto a más que infinitas cosas.

9. Por reducción a lo imposible, porque, si Dios sólo conociera cosas finitas, se podría pensar algo mayor que la ciencia divina, puesto que se puede pensar algo mayor que todo ser finito. Pero esto no puede ser; por consiguiente, etc.

10. Si Dios supiera cosas finitas, podría saber más cosas o no. Si no, su ciencia sería limitada; si sí, el que puede saber algo que no sabe, puede aprender; y eso es impío decirlo de Dios; luego, etc.

11. Si supiera solamente las cosas que existen, y no las cosas que pueden hacerse, como el artífice creado conoce muchas cosas que puede hacer y no hará nunca, el hombre sabía algo que se ocultaría a Dios. Mas esto es falso e imposible; por tanto, etc.

Argumentos en contra:

1 Todo lo que se conoce es verdadero, todo lo verdadero es un ente; luego, si las cosas que se conocen son infinitas, los entes son infinitos. Pero la consecuencia es imposible; por consiguiente, también lo es el antecedente.

2. Dios juzga todas las cosas que conoce. Pero todas las cosas que juzga son tales y tantas como Él juzga; y todas las cosas que juzga las toma como finitas; por consiguiente, todas las cosas que conoce son finitas. Si tú dices que no es consecuente [afirmar]: porque es finito para Dios, es finito, contesto: cada cosa es en sí tal cual es en el juicio de la verdad; luego, si algo es finito para Dios, es necesario que sea finito absolutamente

3. Todo ser infinito es irrebasable tanto por el ser infinito como por el ser finito, porque cualquiera que lo rebasara le pondría límite, y entonces sería finito. Mas el entendimiento divino comprende y rebasa todo lo que conoce; por tanto, si el ser infinito es irrebasable, el ser infinito no puede ser conocido.

4. Todas las cosas que Dios conoce, las conoce distintamente. Ahora bien, todo lo que conoce distintamente lo cuenta; y todo lo que es contado, es medido, y todo lo que es así es finito; luego todo lo que conoce Dios es finito.

5. Todo número es par o es impar; luego todo lo que es contado por Dios es contado con número par o con número impar. Pero, todo número par es divisible en dos iguales, y de la misma manera es divisible todo número impar si le restamos uno; y todo número así es finito; por consiguiente, si Dios cuenta todo lo que sabe, es necesario que lo cuente con número finito; en consecuencia, las cosas [que Dios sabe] son finitas; luego, etc.

6. Todas las cosas que conoce Dios, las conoce ordenadamente. Ahora bien, dondequiera que hay orden, hay razón de un primero y de un último, que es razón de finito; luego, si dondequiera que hay razón de orden hay razón de finitud y Dios no conoce nada sin orden, porque no conoce nada desordenadamente, es imposible que Dios conozca infinitas cosas .

7. Si Dios sabe infinitas cosas, éstas son infinitas para Él o para nosotros o en sí mismas. Si son infinitas para nosotros, no es decir ninguna gran cosa, porque son finitas en sentido absoluto. ¿Y si son infinitas para Él? Todas las cosas que son infinitas para alguien no son conocibles por él ni él las comprende; luego, si Dios sabe infinitas cosas, no las comprende. ¿Y si son infinitas en sí mismas? Una cosa

distinta de Dios, por el mismo hecho de ser distinta, es criatura, y por el mismo hecho de ser criatura, es limitada; luego saber cosas infinitas distintas de Dios, es lo mismo que saber cosas infinitas finitas, lo cual es falso e ininteligible, porque implica contradicción.

8. Si Dios sabe infinitas cosas, o son infinitas en su causa o en su género propio. Si son infinitas en su causa, todo lo que es en su causa, es uno; luego todas las cosas que conoce como en su causa las conoce como una sola; no como infinitas. Si son infinitas en acto y en su género propio, ser infinitas en acto y en su género propio es falso e imposible; por tanto, es falso e imposible que Dios conozca infinitas cosas.

9. Llamemos A a todo lo que puede ser conocido por Dios. Entonces pregunto: A o es Dios o algo distinto de Dios. Si es Dios, lo sabido por Dios es Dios; luego un asno es Dios. Si es algo distinto de Dios, todo lo que es así es finito en acto; luego A es finito en acto, y A nombra todas las cosas que se pueden conocer; por consiguiente, todas las cosas que se pueden saber son finitas; luego, etc.

10. A o es igual que Dios o es menor o es mayor. Si es menor que Dios, es finita. Si es igual o mayor, es Dios. Mas, si Dios sabe infinitas cosas, Dios no conoce sino a Dios, y si no conoce sino a Dios, no sabe infinitas cosas; por tanto, si conoce infinitas cosas, no conoce infinitas cosas.

11. Como en Dios hay poder de hacer y poder de conocer, y ambos son infinitos, y el poder de hacer siempre hace cosas finitas, parece que el poder de conocer siempre conoce cosas finitas en acto; y si no ¿por qué no? Esto es preguntar: Si hay en Dios querer, saber y hacer, y el querer y el hacer no se extienden a infinitas cosas, ¿cómo el saber se podrá extender a infinitas cosas, siendo así que el medio no sobrepasa los extremos? .

Conclusión

Dios con la ciencia de simple inteligencia sabe y comprende infinitas cosas

Respondo:

Para entender lo dicho anteriormente hay que notar que, según los doctores antiguos, nos vemos forzados a admitir que Dios conoce infinitas cosas, puesto que el profeta David dice en el Salmo [146,5]: "Grande es nuestro Señor y grande su poder y su sabiduría no tiene número". Y Agustín no sólo afirma esto, sino que también lo prueba en La Ciudad de Dios, XII 18, donde dice: "Por tanto en lo que dicen algunos, a saber los filósofos, que ni la ciencia de Dios puede comprender infinitas cosas, les falta atreverse a decir y hundirse en este remolino de impiedad, que Dios no conoce todos los números. Pues es certísimo que son infinitos, ya que en cualquier número que pienses poner fin, éste mismo no digo que puede ser aumentado añadiéndole una unidad, sino también que, por grande que sea y por enorme cantidad que contenga, por la misma razón y ciencia de los números puede no sólo duplicarse, sino también multiplicarse. Y de tal manera está cada número determinado por sus propiedades que ninguno puede ser igual a ningún otro. En consecuencia son desiguales y diversos entre sí, y cada uno en particular es finito y todos juntos son infinitos. De esta manera ¿acaso no conoce Dios todos los números a causa de su infinitud y la ciencia de Dios llega hasta cierta suma de números e ignora los demás? ¿Quién diría esto por loco que estuviera?"

Y poco más abajo: "Así, pues, aunque no hay ningún número que exprese infinitos números, sin embargo la infinitud del número no es incomprensible para aquel cuya «inteligencia no tiene número» [Sal 146,5]. Por lo cual, si todo lo que es comprendido por la ciencia es delimitado por la comprensión del que lo conoce, ciertamente también toda infinitud es de un modo inefable finita para Dios, ya que no es incomprensible para su ciencia. Por lo cual si la infinitud de los números no puede ser infinita para la ciencia de Dios, la cual la abarca, ¿quiénes en fin somos nosotros, hombrecillos, para que presumamos fijar límite a su ciencia?"

En consecuencia éstos [los números], como testigos segurísimos, nos fuerzan a decir o admitir que Dios conoce infinitas cosas.

Y el sentido de esta tesis es señalado por los doctores más recientes, que han afirmado que hay tres clases de conocimiento divino, no por la diversidad de la ciencia divina

en sí, sino en la connotación. En efecto, hay en Dios conocimiento de aprobación, de visión y de inteligencia.

El conocimiento de aprobación es sólo de las cosas buenas y finitas. El conocimiento de visión es de las cosas malas y buenas, pero finitas, porque concierne al tiempo, pues se refiere solamente a las cosas que han sido, son o van a ser. Y el conocimiento de inteligencia es de las cosas infinitas, porque Dios entiende no sólo las cosas que van a ser, sino también las posibles, y las posibles para Dios no son finitas, sino infinitas.

Y la razón de esta tesis, es decir, de que admitamos que Dios conoce infinitas cosas y o quiere o dispone no hacerlas, es que el saber de Dios en su tercera acepción es un acto intrínseco de Dios. Y lo llamo intrínseco no sólo porque es intrínseco en su origen, sino también porque es intrínseco en su finalidad e intrínseco en su medio e intrínseco en su modo.

Digo que es intrínseco en su finalidad, porque la mirada de Dios al conocer no salta fuera de sí, sino que conoce toda verdad mirándose a sí mismo como verdad. Intrínseco en su medio, porque Dios conoce todo lo que conoce por las razones eternas que son idénticas a Él. Intrínseco en su modo, porque el saber de Dios prescinde no sólo de la razón de causa actual, sino también de la razón de causa en absoluto, Pues conoce las cosas malas, de las cuales no es causa; conoce también las cosas futuras, que no está haciendo todavía; conoce también las cosas posibles, que no hará nunca.

Y por eso, porque el mismo saber de Dios no mezcla ni connota algo actual externo, por eso significa un acto a manera de hábito, un acto, digo, igualado a la potencia misma—pues Dios sabe todo que puede saber—; significa también un acto no limitado en nada ni en cuanto a sí ni en cuanto a lo que connota, y, por lo mismo, universal en cuanto a los lugares, en cuanto a los tiempos y en cuanto a los objetos. Pues lo que supo en un sitio, lo conoce en todas partes; y lo que sabe una vez, lo sabe siempre; y lo mismo que conoce una cosa, conoce también todas las cosas que se pueden saber. De ahí que, puesto que las cosas que se pueden conocer no son tan sólo los seres en acto, sino también los seres en potencia, no siendo inconveniente

admitir infinitas cosas en potencia, tampoco es inconveniente admitir infinitas cosas que Dios conoce en acto.- Y por esto está clara la respuesta a la cuestión y a las objeciones.

(Solución de las objeciones)

1. A la objeción: Todo lo que se conoce es verdadero, etc., hay que decir que hay dos clases de ciencia, la que causa las cosas y la que es causada por las cosas. Lo sabido por la ciencia causada por las cosas es verdadero en sí y en su efecto; en cambio, lo sabido por la ciencia que causa las cosas es verdadero en causa y en potencia, y esta verdad no lleva consigo un ente en acto, sino un ente en la potencia de la causa; y por eso de esto no se sigue que, si Dios sabe infinitas cosas, los entes son infinitos, sino que para Dios son posibles infinitas cosas.

2. A la objeción: Dios juzga todas las cosas que conoce, etc., hay que decir que Dios, al conocer infinitas cosas, juzga que estas cosas son infinitas absolutamente, pero finitas para Él, y esto no es ilógico. Pues de la misma manera que no se sigue que, si algo es infinito para un ser finito, es infinito absolutamente, así tampoco se sigue que, si algo es finito para el ser infinito, es finito absolutamente; y esto es lo que dice Agustín en el texto citado.

3. A la objeción: Todo ser infinito es irrebasable, etc., hay que decir que rebasable se puede decir en dos sentidos: primero, de un modo discursivo que va de un extremo al otro, y en este sentido la objeción es verdadera, y así la entiende el Filósofo en el libro VI de la Física; segundo, por una mirada de conjunto universal y plena de lo que es conocido por la inteligencia; y de esta manera el ser infinito, al no ser incomprensible para el ser infinito, no es irrebasable para él, sino sólo para un ser finito.

4. A la objeción: Todas las cosas que sabe y conoce Dios las conoce distintamente, etc., hay que decir que esa consecuencia falla en: todas las cosas que distingue las cuenta, porque distinguir es más que contar.- O di que todas las cosas que distingue las cuenta con número finito o infinito; pero entonces no se sigue que las mide, porque la medida se refiere sólo al número finito.

5. A la objeción: Si Dios cuenta, cuenta con número par o con número impar, etc., hay que decir que esa consecuencia es falsa, porque el número infinito abarca el número par y el impar. De ahí que, lo mismo que es falsa la siguiente consecuencia: El hombre y el asno son animales, luego los dos son racionales o irracionales, así también es falsa la consecuencia anterior.

A la objeción: Todas las cosas que conoce Dios, las conoce ordenadamente, etc., hay que decir que el conocimiento de Dios dice relación al sujeto que conoce y al objeto conocido. En relación con el sujeto que conoce, todo lo que conoce lo conoce simultáneamente, lo mismo que dice simultáneamente y una sola vez todo lo que dice; en cambio, en relación con el objeto conocido digo que conoce ordenadamente; pero lo mismo que el objeto conocido por Dios no es sólo presente, sino también futuro y posible, así también aquel orden no es sólo orden actual, sino también potencial, porque no conoce las cosas ordenadamente sólo en el orden que Él ha hecho, sino también en el orden que Él puede hacer.- Por consiguiente lo que dice [la objeción] que todo orden tiene primero y último, es verdad del orden actual, no del orden potencial, como se ve claro en los números, que son infinitos, y sin embargo son ordenados; pues tienen el orden posible y también infinitud.

7. A la objeción: O sabe infinitas cosas para nosotros, etc., hay que decir que sabe infinitas cosas en sí, no ciertamente infinitas en acto, pero sí en potencia; mas las cosas que existen en potencia son conocidas por Dios en acto. De aquí que la infinitud potencial en las cosas conocidas es suficiente para la infinitud actual de la comprensión divina; por tanto, lo mismo que la infinitud en potencia no repugna a la finitud en acto de la criatura, así tampoco la infinitud en acto del conocimiento divino repugna a la finitud de la criatura.

8. A la objeción: O sabe infinitas cosas en su causa, etc., hay que decir que [lo son] de las dos maneras.- Y si objetas que en causa son una sola cosa, no vale, porque, aunque el arte y la potencia sean una sola, sin embargo son muchas las razones de las cosas que se deben conocer. Si objetas que las cosas son finitas en su género propio, eso es verdad con relación al ser que tienen; pero sin embargo, con relación al ser que pueden tener son infinitas al menos en

potencia y, de esa manera, son conocidas por Dios como infinitas, porque, como hemos dicho muchas veces, las cosas que existen en potencia son conocidas por Dios en acto.

9. A la objeción: A o es Dios o algo distinto de Dios, hay que decir que lo conocido por Dios unas veces significa la misma razón de conocer, otras el objeto externo conocido. En el primer sentido es Dios, porque, como dice Anselmo en el Monologio, "la criatura en el Creador es la esencia creadora". En el segundo sentido es algo distinto de Dios, pero entonces no se sigue que sea infinito en acto, porque, para que las cosas conocidas por Dios en acto sean infinitas, no es necesario que sean infinitas en acto, sino que basta que sean infinitas en potencia en su género propio.

10. A la objeción: O A es igual a Dios, etc., hay que decir según la distinción antes dicha que en el primer sentido es lo mismo que Dios; en el segundo sentido es algo distinto de Dios, porque, aunque tiene la infinitud en potencia, sin embargo no la tiene en acto, y Dios la tiene en acto.

11. A la última objeción, sobre el poder de hacer y de saber, y sobre el querer y el hacer, queda clara la respuesta a partir de la solución principal.

CUESTIÓN II

Si Dios conoce las cosas

por sus semejanzas o por sus esencias

Una vez admitido que Dios conoce infinitas cosas, pregunto si conoce las cosas que conoce por sus semejanzas o por su esencia. Parece que las conoce por sus semejanzas:

Argumentos a favor

1. En primer lugar por la autoridad de la Escritura. Juan 1, [3-4]: Lo que fue hecho en Él era vida; luego todas las cosas que fueron hechas, antes existían en el conocimiento de Dios; luego existían en Él o por semejanza 'o por verdad'. Mas no existían por verdad, puesto que todavía no existía nada; por tanto existían por semejanza.

2. Agustín, en el libro VI de La Trinidad, dice que "el Hijo es el arte plena de todas las razones vivas inmutables". Es así que las razones en el arte no son otra cosa que las semejanzas de las cosas llevadas a cabo y conocidas por el artífice; luego se sigue la misma conclusión que en el número anterior.

3. Agustín en el libro IX de La Trinidad, capítulo 11, dice: "Todo conocimiento a través de una imagen es semejante a la cosa que él conoce". Pero el conocimiento divino, al no ser por privación, es a través de una imagen; por consiguiente, es necesario que sea semejante a la cosa que él conoce. Mas no sería semejante si no tuviera la semejanza de la cosa x; por tanto, etc.

4. El Filósofo dice "que el entendimiento en cierto modo es todas las cosas" Es así que esto no es sino porque el que entiende, por lo mismo que entiende se asemeja a la cosa entendida; luego, si esto se puede decir del entender e general, si Dios entiende y conoce algo, es necesario que tenga la semejanza de las cosas que conoce; luego, etc.

5. Para conocer una cosa perfectamente es necesario que haya adecuación del entendimiento con lo inteligible. Pero la cosa creada no puede adecuarse al entendimiento creador por su propia naturaleza, porque éste es simple y ella es compuesta; por consiguiente es necesario que se le adecue por alguna semejanza simple y separada de toda materia; en consecuencia, etc.

6. Dios conoce las cosas después que han sido hechas de la misma manera que las conocía antes de que fueran hechas, porque el conocimiento divino no cambia. Mas antes de que fueran hechas no podía conocerlas por sus propias esencias; y las conocía o por sus semejanzas o por sus esencias. Pero si no la conocía por sus esencias, por tanto las conocía por sus semejanzas, y ahora las conoce de la misma manera que entonces; en consecuencia, etc.

7. Dios actúa según un plano. Ahora bien, todo el que actúa según un plan se hace primero una idea de lo que va a hacer; y todo el que se hace una idea de algo, lo posee de alguna manera o en su verdad o en su semejanza; luego, antes de que fueran hechas las cosas no las poseía Dios en

cuanto a sus esencia es que las poseía en cuanto a sus semejanzas.

8. Dios es la causa ejemplar verdadera y propiamente, lo mismo que es verdadera y propiamente causa eficiente y final . Es así que no es causa ejemplar verdadera y propiamente sino el que tiene las semejanzas de las cosas ejempladas, y por medio de dichas semejanzas las conoce y las hace; luego lo mismo que pertenece a Dios la razón de ejemplaridad, así también le pertenece la razón de semejanza .

Dios es verdaderamente el espejo eterno que conduce al conocimiento de toda otra cosa conocible. Mas el espejo no lleva al conocimiento de otra cosa si no tiene su semejanza; por tanto se sigue lo mismo que en el número anterior

10. Dios es verdadera y propiamente verbo. Pero el verbo es semejanza de lo que se dice; por consiguiente, si el Hijo de Dios es el Verbo con el cual se dicen todas las cosas , es necesario que en él estén las semejanzas de todas las cosas que se han dicho.

11. A la perfección del conocimiento concurren dos cosas, la luz y la semejanza. Ahora bien, la razón de la luz perfectísima se da enteramente en el conocimiento divino ; luego también se da la razón de la semejanza expresiva.

Argumentos en contra:

1. Anselmo en el Monologio, capítulo 31, dice: "Es evidente que en el Verbo, por medio del cual fueron hechas todas las cosas, no está la semejanza de ellas, sino la verdadera y simple esencia" ; luego, si Dios no conoce por medio de algo que esté fuera de Él, no conoce por la semejanza, sino más bien por la esencia.

2. Dondequiera que hay semejanza, allí hay concordancia; y dondequiera que hay concordancia, hay participación de una cosa por parte de varios. Es así que Dios y la criatura no participan de nada en común, porque entonces ese algo sería más simple que el Creador; luego es imposible que haya alguna semejanza en el Creador respecto a la criatura, o viceversa.

3. La semejanza es relación de equivalencia. Pero entre el Creador y la criatura no puede haber ninguna relación de equivalencia; por consiguiente tampoco puede haber semejanza.

4. Lo mismo que la igualdad se produce por la unidad en la cantidad, así la semejanza se produce por la unidad en la cualidad. Mas entre el Creador y la criatura de ninguna manera se encuentra igualdad ni en sentido propio ni en sentido figurado; por tanto tampoco se encuentra semejanza por la misma razón; o si se encuentra en ellos semejanza y no igualdad, hay que preguntar por qué es así.

5. Si hay alguna semejanza entre el Creador y la criatura, ésta es mínima; luego si la semejanza es la razón de conocer, hablando con propiedad, donde haya mayor semejanza, allí habrá mayor razón de conocer, y donde mínima, mínima; luego, si Dios conoce las cosas por las semejanzas, se sigue de aquí que tendrá un conocimiento mínimo de las cosas. Y decir esto es decir blasfemias.

6. Una criatura se asemeja a Dios más que otra; p.e., la que existe, vive y siente, se asemeja más que la que solamente existe; luego, si la mayor semejanza es mayor razón de conocer, Dios conoce a una criatura más que a otra.

7. Si nuestro entendimiento estuviera totalmente en acto, no necesitaría la semejanza; luego, como el entendimiento divino está totalmente en acto, y es luz respecto a todo lo conocible, parece que para que Dios conozca no se requiere ninguna razón de semejanza.

8. La semejanza es la razón que conduce a otra cosa, a saber, a la cosa de la cual es semejanza. Ahora bien, donde hay tal conducción allí hay deducción y comparación de la razón, y esto no va de ninguna manera con el conocimiento divino; luego tampoco la razón de semejanza.

9. La verdad es la razón de conocer; consecuentemente, en el mejor conocimiento se da de la mejor manera la búsqueda de la verdad. Pero la verdad se da mejor en la misma cosa que en su semejanza; por consiguiente, si el conocimiento divino es el más noble, no conoce las cosas por sus semejanzas, sino por sus esencias.

10. Dice el Filósofo en el libro III Sobre el alma: "En los seres inmateriales es la misma cosa lo que se entiende y el medio con el que se entiende". Ahora bien, Dios es totalmente inmaterial; luego lo que Dios conoce y el medio con que conoce es lo mismo. Mas Dios conoce cosas exteriores a Él; por tanto las conoce por sus esencias, no por algunas semejanzas.

11. Dondequiera que hay unión inmediata e indivisa entre el que conoce y lo conocible, no hay necesidad de semejanza. Es así que Dios está en lo más íntimo de cualquier criatura; luego para conocerla no necesita ninguna semejanza

12. El conocimiento por esencia es más noble que el conocimiento por semejanza, y esto es evidente, porque este modo de conocer pertenece al tercer cielo, como dice Agustín en el Comentario literal al Génesis, XII; luego, si hay que atribuir a Dios las cosas más nobles, parece que es más conveniente admitir que Dios conozca por las esencias que no por las semejanzas.

13. Cuanto más noble es el conocimiento tanto más inmediata es la conjunción y la unión del que conoce con lo conocible. Es así que el conocimiento divino tiene la nobleza absoluta ; luego tiene también la unión más perfecta. Pero la conjunción y la unión es más inmediata cuando el que conoce se une al conocible en cuanto a su esencia que cuando se une en cuanto a su semejanza; por consiguiente, etc.

Conclusión

Dios conoce las cosas por medio de las razones eternas, que son las semejanzas ejemplares de las cosas, y las representan y expresan de la manera más perfecta, y son esencialmente lo mismo que es el mismo Dios

Respondo:

Hay que decir que, según dicen Dionisio y Agustín en muchos lugares, Dios conoce las cosas por medio de las razones eternas. En efecto, dice Dionisio, Los nombres de Dios, V: "Decimos que las ideas ejemplares son las razones que dan el ser a la realidad existente en Dios, razones que preexisten singularmente en Él y que la teología llama

predefiniciones y voluntades divinas y buenas que determinan y hacen las cosas que existen, según las cuales la existencia sobresustancial ha predeterminado y producido todas las cosas" .

Asimismo Agustín, cerca del principio de las Confesiones, I, hablando a Dios, dice así: "Eres Dios y Señor de todo lo que has creado, y en ti están estables las causas de todas las cosas inestables, y permanecen inmutables los orígenes de todas las cosas mudables, y viven sempiternas las razones de todos los seres irracionales y temporales".- Y en La Ciudad de Dios, XI, 10, dice lo mismo: "No hay muchas sino una sola Sabiduría, y en ella hay infinitas cosas y tesoros finitos para ella de las cosas inteligibles, en los cuales están todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, incluso de las cosas visibles y mudables, que han sido hechas por ella, porque Dios no ha hecho nada sin saberlo...

Mas estas razones eternas no son las verdaderas esencias y las naturalezas esenciales de las cosas, ya que no son algo distinto del Creador, y la criatura y el Creador tienen necesariamente esencias diferentes. Por tanto es necesario que sean las formas ejemplares y, consiguientemente, las semejanzas representativas de las propias cosas; y por eso son las razones del conocer, porque el conocimiento, por el mismo hecho de ser conocimiento, dice asimilación y expresión entre el que conoce y el conocible. Y por tanto hay que admitir, según lo que dicen los Santos y demuestran los argumentos de razón, que Dios conoce las cosas por medio de las semejanzas de ellas.

Para entender esta cuestión y sus objeciones hay que tener en cuenta que semejanza se dice en dos sentidos: primero, por la concordancia de dos cosas con una tercera, y en este sentido se dice que "semejanza es la misma cualidad de cosas diferentes". Segundo, se dice semejanza porque una cosa es semejanza de otra, y esto es de dos maneras: una es la semejanza por imitación, y así la criatura es semejanza del Creador; y otra es la semejanza ejemplar, y así en el Creador la idea ejemplar es semejanza de la criatura. Mas de las dos maneras dicha semejanza, la imitativa y la ejemplar, es exprimente y expresiva, y esta es la semejanza que se requiere para tener un conocimiento de las cosas

Pero hay un conocimiento que causa las cosas, y otro que es causado por las cosas. Para el conocimiento causado por las cosas se requiere la semejanza imitativa, y esta semejanza viene del exterior, y por eso supone en el entendimiento que conoce alguna composición y adición, y de ahí es que sea señal de imperfección.

Mas para el conocimiento que causa las cosas se requiere semejanza ejemplar, y ésta no viene del exterior ni implica alguna composición ni atestigua alguna imperfección, sino absoluta perfección. En efecto, como el propio entendimiento divino es la luz suma y la verdad plena y el acto puro ; lo mismo que el poder divino al causar las cosas es suficiente por sí mismo para producirlas todas, así la luz y la verdad divina lo son para expresarlas todas; y porque el expresar es un acto intrínseco, por eso es eterno; y porque la expresión es una especie de asimilación, por eso el entendimiento divino, al expresar eternalmente todas las cosas con su suma verdad, tiene eternalmente las semejanzas ejemplares de todas las cosas, que no son algo distinto de él, sino lo que él es esencialmente.

Además, porque el entendimiento divino expresa en cuanto es la luz suma y el acto puro, por eso expresa de la forma más clara, precisa y perfecta, y por ello de forma adecuada y conforme a la intencionalidad propia de una plena semejanza. De ahí es que conoce todas las cosas con la máxima perfección, distinción e integridad.

Visto esto, es fácil responder a las objeciones.

Solución de las objeciones

1. A la objeción basada en Anselmo hay que decir que él habla allí de la semejanza que es causada por la verdad de la cosa. Por tanto toma allí semejanza con el significado de imitación, más bien que de ejemplaridad. Y en este sentido la semejanza se pone en la cosa producida respecto al que la produce y no al revés, como dice después. En el otro sentido nada impide que se ponga en el que la produce respecto de la cosa producida.

2. A la objeción: Dondequiera que hay semejanza, allí hay concordancia..., hay que decir que la semejanza que es concordancia de dos en un tercero, no se admite en Dios

respecto de la criatura. Pero la semejanza por la cual se dice que una cosa es imitación de otra sí está bien ponerla en la criatura respecto del Creador, y la semejanza por la cual se dice que una cosa es causa ejemplar de otra, también está bien ponerla en el Creador respecto a la criatura. Pues para esta semejanza no se requiere concordancia por la participación de algo común, sino que basta la concordancia de orden según la razón de causante y causado, del que expresa y lo expresado.

A la objeción: La semejanza es relación de equivalencia, etc., hay que decir que es verdad si se habla de la semejanza que es causada por la concordancia de un tercer elemento participado. Y aquí no la empleamos en este sentido. Y por esto está clara la respuesta a la objeción acerca de la igualdad.

Sin embargo a la pregunta por qué la igualdad no es en alguna manera como la semejanza, hay que decir que la igualdad implica conmensuración, que no puede existir de ninguna manera entre el ser finito y el infinito; la semejanza, en cambio, dice expresión, y ésta sí puede existir entre el Creador y la criatura. De ahí que como no hay consecuencia al decir: Esto no es igual que aquello, luego no lo imita o no lo tiene por modelo; así tampoco hay consecuencia en la objeción.

A la objeción: Si hay alguna semejanza entre el Creador y la criatura, ésta es mínima, etc., está clara la respuesta: La semejanza por participación no sólo es mínima, sino que no existe. Mas la semejanza por imitación es mayor o menor en la criatura según que ella se acerque más o menos a la bondad de Dios. Y la semejanza ejemplar y expresiva es suma en el Creador respecto a toda criatura, porque la misma verdad, por ser la luz suma, expresa en grado sumo todas las cosas. Y por eso no se sigue que Dios conozca a una criatura más que a otra.

A la objeción: Una criatura se asemeja a Dios más que otra, está igualmente clara la respuesta. En efecto, esto es verdad si hablamos de la semejanza imitativa por parte de la criatura; pero ésta no es la razón del conocimiento de Dios, sino la semejanza ejemplar, la cual expresa en grado sumo e igualmente todas las cosas.

A la objeción: Si nuestro entendimiento estuviera totalmente en acto, no necesitaría la semejanza, etc., hay que decir que es verdad que no necesitaría semejanza tomada o recibida del exterior, pero sin embargo él se emplearía a sí mismo como semejanza para conocer las otras cosas. Y de esta manera y no de otra decimos que hay semejanza en el conocimiento divino.

.8. A la objeción: La semejanza es la razón que conduce a otra cosa, hay que decir que es verdad acerca de la semejanza que depende de la realidad exterior; acerca de [loa] la otra semejanza no es verdad que obre a manera de deducción y camino, sino sólo a manera de luz que expresa perfectamente y aquieta al mismo que conoce.

9. A la objeción: La verdad es la razón de conocer, etc., hay que decir que verdad se dice en dos sentidos. Primero, la verdad es lo mismo que la entidad de la cosa, según lo que dice Agustín en los Soliloquios, que "lo que es la verdad" . Segundo, la verdad es la luz expresiva en el conocimiento intelectual, según lo que dice Anselmo en el libro De la verdad, que "la verdad es una rectitud que se puede percibir sólo con la mente". En el primer sentido la verdad es la razón del conocer, pero remota; en el segundo es la razón próxima e inmediata del conocer. Por consiguiente, cuando se dice que la verdad se da mejor en la misma entidad de la cosa que en su semejanza, es verdad si se trata de la verdad en el primer sentido, pero no en el segundo. Pero la verdad que es razón próxima e inmediata del conocer, ésa se da mejor en la semejanza que hay en el entendimiento, sobre todo y principalmente en aquella semejanza que es ejemplar de las cosas; pues la semejanza ejemplar expresa la cosa más perfectamente que la propia cosa causada se expresa a sí misma y por eso Dios conoce las cosas por aquellas semejanzas más perfectamente que las conocería por sus propias esencias. Y los ángeles conocen las cosas en el Verbo más perfectamente que en su género propio. Por lo cual también Agustín dice frecuentemente que el conocimiento en el Verbo se asemeja a la luz del día. en cambio el conocimiento en el género propio se asemeja al oscurecer, porque toda criatura es tiniebla respecto de la luz divina.

10. A la objeción: En los seres inmateriales no se diferencia..., hay que decir que esta afirmación no se refiere

sólo a los seres inmateriales inteligentes, sino también a los inteligibles, puesto que cuando un ser inmaterial conoce a otro ser inmaterial, entonces será el mismo el que conoce y el medio con el que se conoce; y esto no siempre, sino cuando el entendimiento reflexiona sobre sí mismo. Y esto tiene lugar cuando Dios se conoce a sí mismo ; mas no cuando conoce a la criatura, porque, aunque Dios es inmaterial, no son inmateriales las cosas conocidas.

11. A la objeción: Donde existe unión inmediata entre el que conoce y el conocible..., hay que decir que la unión entre el que conoce y el conocible puede ser de dos maneras: o por razón del ser y del conservar y del causar, o por razón del conocer y la unión por razón del causar es inmediata cuando la causa produce y causa y obtiene el efecto inmediatamente; en cambio, la unión por razón del conocer es inmediata cuando el que conoce al ser conocible o por la esencia del mismo que conoce o por la esencia del ser conocido; y entonces no hay necesidad de semejanza intermedia, diferente de los dos extremos. No obstante, la misma esencia, en cuanto es razón del conocer, tiene razón de semejanza, y en este sentido admitimos la semejanza en el conocimiento divino, el cual no es otra cosa que la misma esencia del que conoce .

12. A la objeción: El conocimiento por esencia es más noble que el conocimiento por semejanza, hay que decir que es verdad si se trata de la semejanza abstracta y causada por la misma esencia de la cosa, y una tal semejanza se requiere para el conocimiento causado. Pero no es verdad si se trata de la semejanza que es lo mismo que la esencia del que conoce. Pues el conocimiento en el cual el que conoce hace uso de sí mismo como semejanza para conocer alguna cosa es más perfecto que el conocimiento en el cual el que conoce recibe algo de parte de la cosa conocida.

13. A la objeción: Cuanto más noble es el conocimiento tanto más inmediata es la conjunción y la unión entre el que conoce y lo conocible, ya está clara la respuesta: porque la semejanza, que no es otra cosa que el mismo sujeto que conoce, no establece distancia alguna irreal ni tampoco de razón, porque el sujeto que conoce en cuanto conoce dice razón de semejanza; y por eso la semejanza que es la razón del conocer, no sale en absoluto fuera de la razón del sujeto que conoce y del objeto conocible.

CUESTIÓN III

Si Dios conoce las cosas por semejanzas realmente diferentes

Admitido que Dios conoce las cosas por semejanzas ejemplares, se plantea la cuestión si las conoce por semejanzas realmente diferentes. Y parece que sí:

[Argumentos a favor]

1. Por la autoridad. Agustín, ochenta y tres cuestiones diversas, en la cuestión sobre las ideas: "Si no puede decirse o creerse rectamente que Dios ha creado todas las cosas irracionalmente, hay que decir que todas las cosas han sido creadas con una razón, y el hombre no con la misma razón que el caballo, pues es absurdo pensar esto; por consiguiente, cada cosa ha sido creada con su propia razón".
2. En el mismo pasaje: "Las ideas son formas inmutables, que están contenidas en la inteligencia divina". Es así que toda forma es una realidad; luego, si hay muchas formas, hay muchas realidades; por tanto, si hay muchas ideas, es necesario que sean realmente diferentes.
3. Dionisio en Los nombres de Dios, V: "Decimos que las ideas ejemplares son en Dios las razones que dan el ser a las cosas que existen, y que tales razones preexisten singularmente, y la Teología las llama predeterminaciones". Mas las razones que dan el ser a las diversas cosas son también diversas; por tanto, al ser diversas realmente las cosas creadas, es necesario que las razones que les dan el ser sean realmente distintas.
4. El Filósofo en el libro VII de la Metafísica: "Todo el que obra por medio de un modelo, al final de la operación es forma de la cosa hecha". Pero Dios obra según un modelo; por consiguiente, si las formas que llevan a efecto las cosas creadas tienen diferencia real, es necesario que las razones ejemplares tengan diversidad real.
5. Esto mismo parece por la razón. Dios obra según un plan. Ahora bien, el que obra según un plan no produce las cosas si no las tiene en sí; luego, si produce diversidad de cosas,

es necesario que las tenga en sí bajo razón de diversidad. Es así que no las tiene sino por medio de las razones de ellas; luego es necesario que las razones de las cosas sean realmente diversas.

6. Todo lo que tienen las cosas lo reciben de Dios; luego, como tienen diversidad entre sí, la reciben de aquel nobilísimo arte; por tanto, si la reciben de Él, es necesario que se encuentre en Él. Pero no está en Él si no es en las razones ejemplares; por consiguiente es necesario que éstas se distingan realmente.

7. Los efectos opuestos tienen causas próximas opuestas y que los producen inmediata y uniformemente. Mas las razones ejemplares de las cosas son sus causas próximas y que las producen inmediata y uniformemente; por tanto, como son causas de cosas no sólo diversas, sino también opuestas, es necesario que no sólo se distingan realmente, sino también que se opongan entre sí.

8. Como dice Boecio: "El número fue el principal modelo en la mente del Creador"; y Agustín dice en el libro II de El libre albedrío que número y sabiduría son la misma cosa; y es opinión común que no se encuentra en Dios el número ejemplar sino en relación a las razones ejemplares. Luego, si el número establece verdadera pluralidad y en esas razones ejemplares hay verdadera y propiamente razón de número, se sigue que en ellas hay verdadera y propiamente diversidad real.

9. A la perfección del conocimiento pertenece conocer distintamente; luego el conocimiento más perfecto conoce con la máxima distinción. Ahora bien, Dios no conoce las cosas sino del modo como las tiene en sí; por consiguiente, es necesario que las tenga en sí con la máxima distinción. Mas no las tiene sino por medio de sus razones; por tanto es necesario que esas razones sean distintísimas; en consecuencia, tienen en Él no sólo distinción de razón, sino también distinción real.

10. Dios no conoce de distinta manera las cosas que hay dentro Él y las que hay fuera de Él; al contrario, las conoce uniformemente. Pero las cosas exteriores las conoce con distinción real; por consiguiente también las que hay dentro de Él. Es así que conoce estas cosas de la misma manera

que las tiene; luego las tiene en su mente como realmente distintas.

11. Lo semejante se conoce por medio de su semejante. Esto es verdad por sí mismo, pues dice Agustín, La Trinidad, IX "Todo conocimiento por medio de una imagen es semejante a la cosa que se conoce". Luego, argumentando a la inversa, lo desemejante se conoce por medio de su desemejante. Mas las cosas desemejantes son conocidas realmente; por tanto las razones de conocerlas son también realmente desemejantes; en consecuencia también realmente diferentes.

12. Lo que es semejante a uno de los opuestos en cuanto tal es desemejante a su opuesto; luego, si la idea de blanco es semejante a una cosa blanca, es desemejante a una cosa negra, y por la misma razón la idea de negro es desemejante a una cosa blanca; en consecuencia, es necesario que las ideas de blanco y de negro sean desemejantes entre sí; por tanto también realmente diferentes.

13. La idea es semejanza; por tanto o es semejanza total o es semejanza parcial. Si es semejanza parcial, se sigue que por medio de ella la cosa no es nunca conocida totalmente. Si es semejanza total, las cosas que son totalmente semejantes a otra, no son desemejantes en nada; luego, si en la realidad fuera una la semejanza de las criaturas, sería imposible que fueran realmente diferentes. Pero consta que son realmente diferentes; por consiguiente, es necesario que les corresponda diferencia real de las semejanzas ejemplares.

14. La razón ejemplar es semejanza de la cosa conocida; por tanto es semejanza común o propia. Si es común, se sigue que por medio de ella no se conocen las propiedades de las cosas. Si es propia, las semejanzas propias se multiplican según la pluralidad de las cosas; por consiguiente, si las cosas creadas son realmente diversas, es necesario que sus semejanzas sean también realmente diferentes entre sí.

15. Llámese A la razón con fue hecho el hombre; B la razón con que fue hecho el asno. Es evidente que A no es B. Luego, si en Dios aquellas cosas, de las cuales la una no se

predica de la otra, se distinguen con distinción real y no sólo con distinción de razón, parece que son realmente diversas. La menor es evidente, porque aunque la bondad, la sabiduría y el poder sean diferentes con distinción de razón, sin embargo se predicán mutuamente la una de la otra.

16. A no es la semejanza del asno, ni B la semejanza del hombre; luego A en alguna manera se acerca más al hombre que al asno. Pero esto no seña así si no estuviera en cierto modo más acorde con el hombre que B, y esto no sería posible, si de alguna forma A no tuviera diferencia real con B; por consiguiente, etc.

17. Si estas razones ideales son múltiples con distinción de razón, o responde algo a esa razón o no responde nada. Si no responde nada, es que es vana. Si responde algo, entonces es necesario en alguna manera que en estas razones haya diferencia real.

18. Estas razones o se diferencian por razón de lo que connotan o por razón de sí mismas. Si se diferencian por razón de lo que connotan, se sigue que, siendo esto temporal, lo temporal será causa de lo eterno. Si se diferencian por razón de sí mismas, las cosas que se distinguen por sí mismas, son realmente diferentes; luego estas razones son realmente diferentes.

19. Si estas razones se diferencian por razón de la cosa que connotan, luego, como el Verbo connota el efecto más que lo connota la razón o la idea, porque, como se dice en las ochenta y tres cuestiones diversas, "el Verbo dice potencia operativa", parece que, si éste fuera la causa, se diría que en Dios hay muchos Verbos. Ahora bien, consta que esto es falso; por tanto, para que se diga que hay muchas razones no es suficiente la diferencia de las cosas connotadas.

20. Las cosas han sido causadas por las razones ejemplares y no a la inversa; luego la pluralidad de las razones es anterior a la pluralidad de las cosas connotadas; por consiguiente, si se multiplican las razones, esto no lo hace la diferencia de las cosas connotadas; por lo tanto, es necesario que se distingan realmente por sí mismas.

21. La pluralidad de Personas en Dios es más importante que la pluralidad de las ideas o razones. Mas la diferencia

real de las Personas no repugna a la simplicidad de Dios; por tanto, tampoco la pluralidad real de las razones ideales; en consecuencia, si los Santos dicen que éstas son muchas, parece que hay que confesar que éstas son realmente diferentes.

Argumentos en contra:

1. Dionisio en el capítulo V de Los nombres de Dios, hablando de Dios dice así: "[Dios] tiene en sí previamente todas las cosas según la excelencia única de su simplicidad, rechazando toda duplicidad". Ahora bien, si Dios tiene en sí previamente las cosas por las razones de las cosas, también ellas rehúyen toda duplicidad; luego no tienen diversidad real.

2. Y en el mismo pasaje: "Un solo sol contiene previamente en sí mismo uniformemente las causas de las muchas cosas que participan de él; con mucha mayor razón hay que conceder que en la causa del sol y de todas las cosas preexisten las ideas ejemplares de todo lo que existe a manera de una unión supersustancial". Pero esto no sería así si esas razones fueran realmente distintas; por consiguiente, no tienen diversidad real.

3. Agustín en el libro VI de La Trinidad, capítulo 10: "El Hijo es el arte del omnipotente que contiene todas las razones de los seres vivos, y todas las cosas son en él una sola cosa". Mas esto no sería así, si esas razones fueran realmente diversas; por tanto necesariamente son realmente indistintas.

4. Esto mismo demuestra Dionisio en el capítulo V de Los nombres de Dios, con el siguiente razonamiento: Todas las líneas están originalmente en el punto y todos los números en la unidad. Y sin embargo por esto no se pone en el punto y en la unidad la diversidad real de las criaturas; luego tampoco en la causa suprema.

5. No hay estabilidad sino en la unidad. Pero en cualquier género de causa es necesario tener estabilidad; por consiguiente, Si Dios es la causa ejemplar en la cual está la estabilidad de todas las causas formales, es necesario que [la causa ejemplar] tenga una absoluta unidad real.

6. Hay que atribuir a Dios lo que es más perfecto. Es así que es más perfecto conocer muchas cosas con un solo medio que conocer muchas con muchos medios; luego...

7. El conocimiento divino es infinito; por tanto no está restringido ni limitado en modo alguno; por consiguiente tampoco la razón del conocer está en Dios limitada de ningún modo. Es así que, si para conocer muchas cosas se necesitaran muchas razones realmente diferentes, entonces el conocimiento de Dios estaría de algún modo limitado y restringido; luego, si es imposible admitir esto, es imposible que esas razones sean realmente diversas.

8. La razón de conocer en Dios indica algo esencial, porque es común a las tres Personas. Mas las cosas esenciales en Dios no son en modo alguno múltiples realmente, porque, si fueran realmente múltiples, habría en Dios muchas esencias, y esto es imposible; por tanto es imposible que las razones ejemplares sean realmente diferentes.

9. Todas las cosas que se distinguen realmente se distinguen o por su origen o por su cualidad, como dice Ricardo. Pero las razones ejemplares no pueden distinguirse por su cualidad, porque tal distinción no cabe en Dios; ni por su origen, porque no procede una de otra; por consiguiente es imposible que sean realmente distintas.

10. Las razones eternas producen las cosas; ahora bien, o son solamente productoras o productoras y producidas. Si son productoras y producidas, como el que produce y lo producido se distinguen realmente, esas razones se distinguirían realmente de Dios, porque es imposible admitir otro que las produzca; luego no serían el mismo Dios, ni Dios conocerla las cosas por sí mismo; lo cual es imposible. Si son solamente productoras, entonces tienen razón de único principio. Mas tal principio es el primer principio, y el primer principio no es sino únicamente uno, por tanto es imposible que las razones eternas se distingan realmente.

11. La razón ejemplar designa aquello por lo cual una cosa es conocida. Es así que aquello por lo cual una cosa es conocida no es sino la forma; luego, si Dios conociera las cosas por razones ejemplares realmente diferentes, sería necesario que el mismo ser divino fuera multiforme. Pero

esto es totalmente imposible; por consiguiente, lo primero también.

12. Supongamos que [las razones ejemplares] se distinguen realmente. Como hay cosas que tenemos que disfrutar, y las cosas que tenemos que disfrutar nos hacen bienaventurados, nadie sería bienaventurado si no conociera todas las razones ejemplares, de la misma manera que no es bienaventurado nadie que no tenga conocimiento de alguna de las tres Personas. Mas esto es falso y absurdo; por tanto, también lo primero.

13. La razón ideal en Dios no designa algo inherente, sino más bien alguna sustancia estable por sí misma, como es el Verbo; luego, si hubiera en Dios muchas razones realmente diferentes, habría en Él tantas sustancias estables por sí mismas como razones; por consiguiente, habría tantas personas divinas o esencias como ideas. Mas esto es falso y contrario a la fe; por tanto, es erróneo decir que las razones ideales son realmente diferentes.

14. Si [las razones ejemplares] son realmente diferentes, o lo son como cosas absolutas o como relaciones. Pero no lo son como relaciones, porque ninguna relación recibe el nombre de aquello a lo que se refiere, sobre todo en la relación que implica superioridad, sino que la razón ejemplar del hombre es el propio hombre; por consiguiente la razón ideal en Dios no está impuesta por una relación real. Por tanto, si son muchas realmente, lo son como formas absolutas; en consecuencia, si esto es imposible, es imposible que esas razones sean realmente diferentes.

15. Si [las razones ejemplares] se distinguen realmente como relaciones reales diversas, puesto que en una relación real los términos relativos son simultáneos por naturaleza, serían simultáneos por naturaleza la idea y lo ideado; luego también el Creador y la criatura. Es así que esto es totalmente absurdo; luego es imposible que las razones ejemplares sean diversas como relaciones reales diversas; ni tampoco como cosas absolutas diversas, como es evidente; por consiguiente, no tienen ninguna diversidad real.

16. Toda diversidad real hace que haya dos esencias distintas o dos personas distintas o dos cualidades distintas.

Mas ninguna de estas tres cosas se puede decir de las razones eternas, porque no hay no hay en ellas diversidad esencial ni personal ni accidental; por tanto no hay en modo alguno distinción o diferencia real.

Conclusión

Dios conoce las cosas en sí mismo por medio de una semejanza que expresa todas las cosas, de manera que las razones ideales no se multiplican en Dios realmente, sino sólo como entes de razón

Respondo:

Para entender lo anterior hay que tener en cuenta que Dios conoce sin duda alguna las cosas, y que las conoce en sí mismo, y que las conoce en sí mismo como por medio de una semejanza, y que esa semejanza en que las conoce no es una semejanza recibida del exterior ni una semejanza por concordancia con alguna tercera naturaleza, sino que esa semejanza no es otra cosa que la misma verdad expresiva, como quedó demostrado en la cuestión anterior. Por tanto, decir que Dios conoce las cosas por sí mismo como por medio de una semejanza es lo mismo que decir que Dios conoce las cosas por sí mismo como verdad o como luz suprema que expresa las demás cosas. Y como la verdad divina es poderosísima para expresar todas las cosas totalmente, de la misma manera que el poder divino [es poderosísimo] para crear todas las cosas totalmente, por eso Dios conoce por sí mismo como verdad que expresa totalmente toda la variedad de las cosas. y la verdad divina tiene poder, aunque sea una sola, para expresar todas las cosas a manera de semejanza ejemplar, porque ella está absolutamente fuera del género y no está limitada en nada; ella es también acto puro, en cambio las demás cosas con relación a ella son materiales y posibles. Por tanto, como lo que es uno en cuanto a la forma puede asemejarse a muchas cosas en cuanto a la materia, como queda patente en la blancura en el hombre y en la piedra; como la misma Verdad se relaciona sin diferencia con todas las cosas, y las demás cosas son para ella materiales, ella como acto puro puede ser semejanza que expresa todas las cosas.

Mas en esta expresión se deben entender tres cosas: la misma verdad, la misma expresión y la misma cosa

expresada. La verdad que expresa [las cosas] es una sola real y conceptualmente; las cosas que son expresadas son multiformes actual o posiblemente, y la expresión considerada en sí misma no es sino la misma verdad; mas considerada en relación a su finalidad, está relacionada con las cosas que son expresadas. De aquí que la expresión de varias cosas en la verdad divina o por la verdad divina, si la consideramos en sí misma, no son varias cosas; pero, si la consideramos en relación a su finalidad, decimos que es múltiple, porque expresar a un hombre no es expresar a un asno, como predestinar a Pedro no es predestinar a Pablo, ni crear a un hombre es crear a un ángel, aunque el acto divino sea uno solo. Por tanto, como las razones ideales designan las mismas expresiones de la verdad divina con relación a las cosas, por eso se dice que son múltiples no según lo que significan, sino según lo que connotan; no según lo que son, sino según aquello para lo que son o con lo que se comparan. y como [dichas razones] no se relacionan con las cosas según una relación real que hay en Dios, porque Dios no se relaciona realmente con nada exterior, sino sólo según nuestra manera de entender, a la cual corresponde una relación real en acto o en potencia de parte de las cosas, por eso hay que decir que las razones ideales se multiplican en Dios no realmente, sino según razón, y esta razón no es sólo de parte del que entiende, sino también de parte de la cosa entendida.

Totalmente semejante a esto no se encuentra nada en la creación; pero, si se pensara por un imposible que la luz es idéntica a su iluminación e irradiación, podríamos decir que una misma luz y antorcha tendría muchas irradiaciones, porque irradiación quiere decir dirección diametral u ortogonal de la misma antorcha; por lo cual se diría que diversos cuerpos iluminados reciben muchos rayos luminosos, pero en una sola luz y en una sola antorcha.

Así también en el tema propuesto hay que entender que la misma verdad divina es la luz, y sus expresiones son respecto a las criaturas como rayos luminosos, aunque intrínsecos, que llevan y dirigen de manera determinada a aquello que expresan.

Y esto es lo que dice Dionisio en el capítulo VII de Los nombres de Dios: "El entendimiento divino no conoce las cosas expresándolas a partir de las cosas, sino que a partir

de sí mismo y en sí mismo, en cuanto es causa de todas las cosas, tiene previamente y concibe previamente la noticia y la ciencia y la sustancia de las mismas, no porque se meta en cada cosa por medio de la idea, es decir, no por medio de ideas realmente diferentes, sino porque conoce y contiene todas las cosas como su única excelencia causal; de la misma manera que la luz en cuanto causa ha recibido de antemano en sí misma conocimiento. Las tinieblas, no conociendo las tinieblas por otro hecho que por la falta de luz. Por consiguiente, la divina sabiduría, al conocerse a sí misma, conoce todas las cosas materiales de manera inmaterial, y las divisibles de manera indivisible, y las múltiples de manera singular, conociendo y produciendo todas las cosas en su misma unidad".

En esto muestra claramente Dionisio que en la razón del conocimiento divino no es posible la pluralidad real, porque esto disminuiría la perfección del conocimiento divino. Y esto mismo lo demuestra más perfectamente en el capítulo 5, como he citado más arriba, y por eso se deben admitir los argumentos que se han expuesto a favor de esta solución.

[Solución de las objeciones]

1. Por tanto, a la primera objeción tomada de Agustín: El hombre ha sido creado con una razón y el caballo con otra, etc., hay que decir que la otredad aquí no significa diferencia real, sino solamente diferencia de razón.

2. A la objeción: La idea es forma y realidad, etc., hay que decir que la idea significa realidad y significa modo de la realidad, pues significa forma comparada a lo que ella expresa, y que no se multiplica en cuanto significa realidad, sino en cuanto significa modo de la realidad; y por eso cuando la objeción pasa de la pluralidad de las ideas a la pluralidad de las cosas en Dios, pasa de la pluralidad del modo a la pluralidad de la realidad; y por eso yerra en cuanto a un elemento accidental o en cuanto al modo de expresarse.

A la objeción: Según Dionisio las ideas ejemplares son principios que dan el ser, hay que decir que se dice que dan el ser o porque subsisten en sí mismas o porque producen las sustancias de las cosas o porque expresan las sustancias de las cosas, no porque sean las sustancias o

esencias de las mismas cosas. Y aunque las esencias de las mismas cosas se multipliquen en las cosas porque son intrínsecas a las mismas cosas, sin embargo no se sigue que sean múltiples sus razones ejemplares, porque no entran en la constitución de las cosas.

4. A la objeción: El que obra según un modelo es forma de la cosa hecha, hay que decir que eso se entiende del que obra según un modelo y que es dirigido y regulado por el mismo modelo, como es el agente creado; y ni siquiera se entiende propiamente que él sea en verdad forma de la cosa producida, sino que él tiene en sí algo que tiene la semejanza de la cosa que ha de producir, como el médico que cuando cura tiene antes en su mente y en su arte la curación que después realiza. Así la argumentación falla por dos lados.

5. A la objeción: El que obra según un plan no produce las cosas, si no las tiene en sí, hay que decir que no es necesario que las tenga realmente, sino en semejanza, y esta semejanza no es necesario que sea en todo conforme a las cosas de las que es semejanza. Así es evidente que la razón o idea de las cosas materiales es inmaterial, la de las cosas corruptibles es incorruptible, y por eso la idea de muchas cosas puede ser uniforme y la de las cosas diferentes ser única. Por eso no se sigue que, si la pluralidad es representada por las mismas ideas ejemplares, ellas tengan que ser muchas en realidad, como no se sigue que las ideas ejemplares de los seres materiales sean materiales.

6. A la objeción: Todo lo que tienen las cosas lo reciben de Dios, hay que decir que lo reciben de Él como del que puede hacer algo de la nada, no en el sentido de que reciban algo de su sustancia. Por eso, si la criatura tiene algo en su género propio, no se sigue que sea necesario que ello se encuentre en acto en el que se lo da; sino que basta que se encuentre solamente según el poder eficiente o la ejemplaridad representativa.

7. A la objeción: Los efectos opuestos tienen causas próximas opuestas, etc., hay que decir que es verdad en las causas limitadas que no producen efectos múltiples sino por principios múltiples; y por lo mismo no producen efectos opuestos sino por principios opuestos. Pero no es verdad en

la causa de las causas, la cual no tiene ninguna restricción o limitación, sino libertad absoluta respecto a los efectos que ha de producir, por diferentes que sean.

8. A la objeción: El número fue el principal modelo en la mente del Creador, hay que decir que esto se dice no porque en Dios haya propiamente número, ya que el número resulta de la suma de las diversas unidades, sino porque el propio Dios conoce el número, según el cual son reguladas todas las proporciones de las cosas que ha de crear.

O si se dice en alguna parte que en Dios hay un número de ideas, este número se aparta del concepto de número propiamente dicho, como el número de las tres Personas, que no resulta de la pluralidad de unidades, sino del desdoblamiento de la misma unidad en las diversas hipóstasis. De la misma manera el número de ideas o razones no significa pluralidad de unidades eternas, ya que la unidad eterna es una solamente, sino comparación de ella con las múltiples cosas que ha de expresar.

9. A la objeción: A la perfección del conocimiento pertenece conocer distintamente, etc., hay que decir que el acto de conocer mira al mismo sujeto que conoce y al mismo objeto conocido. De ahí que conocer distintamente puede tomarse en dos sentidos: ya por parte del sujeto que conoce ya por parte del objeto conocido. Y aunque el conocer distintamente por parte de la cosa conocida pertenezca a la perfección del conocimiento, no es así por parte del sujeto que conoce, porque es más perfecto conocer muchas cosas por medio de un solo principio que por medio de muchos.

También se puede decir que conocer distintamente puede entenderse de dos maneras: o de manera que quiera decir distinción en cuanto a la diversidad esencial, o de manera que quiera decir expresión ejemplar o cognoscitiva. En el primer sentido contribuye a la perfección del conocimiento por parte del objeto conocido. En el segundo, por parte del sujeto que conoce. Y en este sentido Dios conoce con suma distinción, porque la verdad eterna, aunque es una, expresa con la máxima distinción las diversas cosas, sin que se encuentre en ella por eso ninguna distinción.

10. A la objeción: Dios conoce de la misma forma las cosas que hay en Él y las que están fuera de Él, etc., hay que decir

que, si se entiende en el sentido de que Dios no tiene conocimiento de las cosas desde fuera de Él, sino sólo desde dentro, el discurso es verdadero. Pero si se entiende que Dios conoce que las cosas existen de la misma manera dentro y fuera de Él, es falso; porque dentro de Él las tiene bajo una absoluta indistinción real, y sabe que ellas existen así; fuera de Él, en cambio, sabe que existen bajo múltiples formas.

11. A la objeción: Lo semejante se conoce por medio de su semejante, hay que decir que esa ilación es lógica en la semejanza restringida que hay dentro de un género; y por ello no tiene lugar aquí. o también, que esta no es una semejanza de concordancia, sino sólo de expresión ejemplar, y esta semejanza o desemejanza no establece diferencia de razón a razón o de semejanza a semejanza, sino diferencia entre lo que connota y expresa fuera de sí misma.

12. A la objeción: Lo semejante a un opuesto es desemejante a su opuesto, hay que decir que eso tiene lugar en la semejanza que nace de la participación de una naturaleza común o de una expresión limitada, como la que ha sido recibida de un objeto exterior.

13. A la objeción: Esa semejanza o es total o es parcial, hay que decir que es total, porque se dice semejanza en cuanto es expresiva y expresa totalidad.- Y si se objeta que las cosas diversas no pueden asemejarse a una tercera en su totalidad, hay que decir que eso es verdad de la semejanza que nace de la comunicación, no de la que nace de la expresión.-Y si pregunta cómo puede entenderse eso, hay que decir, como se ha dicho arriba, que esto es así porque esa semejanza está fuera del género y es un acto puro, y las demás cosas son materiales respecto a ella.

14. A la objeción: [La razón ejemplar] o es semejanza común o es propia, hay que decir que a Dios hay que atribuirle toda la perfección que hay en la criatura; y por lo tanto en cierto modo es semejanza común, porque expresa todas las cosas en común, y en cierto modo propia, porque expresa cada cosa perfecta e íntegramente.

15. A la objeción: A no es B, hay que decir que en Dios, para que una cosa niegue de otra con verdad, no es necesario

que haya distinción real de lo que son las dos cosas, sino de lo que las dos connotan. Por ejemplo, está claro que la predestinación no es la reprobación, y esto porque, aunque el significa de las dos sea el mismo, es decir, la esencia o la voluntad divina, sin embargo lo connotado es distinto, es decir, la gloria y la pena.

16. A la objeción: La semejanza del hombre no es la semejanza del asno, etc., es clara la respuesta: pues esto no es por razón de la verdad divina, que expresa igual al hombre que al asno, sino por razón de lo connotado, así como decimos que crear al hombre no es crear al ángel.

17. A la objeción: Si allí [en las razones ideales] hay pluralidad de razón, a ella responde algo en la realidad o no, hay que decir que responde algo. Y si se pregunta qué es lo que responde, digo que del lado de la verdad divina no responde sino la unidad, la cual, sin embargo, es más poderosa al representar muchas cosas que ninguna multiformidad creada, porque, aunque la verdad divina sea simple, a pesar de ello es infinita. En cambio, del lado de las cosas significadas por connotación responde la pluralidad, sea actual sea potencial. En efecto, muchas cosas posibles son muchas cosas conocidas en acto, aunque no estén en acto en su naturaleza propia.

A la objeción: Si las razones eternas son diferentes por razón de lo connotado entonces lo temporal es causa de lo eterno, hay que decir que de lo connotado se puede hablar en dos sentidos: en cuanto a su ser propio o en cuanto connotado. En cuanto a su ser propio es verdad que es temporal, pero si embargo es connotado desde toda la eternidad, porque lo que es temporal su ser propio es conocido por Dios desde toda la eternidad.

19. A la objeción: Si las razones son múltiples por razón de la cosa que connota entonces también debe ser múltiple el Verbo, hay que decir que no hay paridad, porque el Verbo significa el mismo poder operativo o expresivo de Dios, cual en la realidad y según nuestro modo de entender se refiere sobre todo a Dios. En cambio, la idea o razón significa la expresión o semejanza, la cual, aunque en la realidad se refiere sobre todo a Dios que conoce, sin embargo, según nuestro modo de entender se refiere más bien a la cosa conocida. Y p eso, aunque las razones [ejemplares] tengan

unidad real, de manera que muchas ideas pueden llamarse una sola Verdad y un solo Verbo, sin embargo no parece tener unidad de razón, de manera que muchas ideas o razones puedan llamarse una sola idea o una sola razón ejemplar.

20. A la objeción: Las cosas han sido causadas por las razones ejemplares, luego también la pluralidad, etc., hay que decir que la pluralidad de las cosas en su género propio procede de la pluralidad de las razones ejemplares, pero la pluralidad de las razones [ejemplares] no es otra cosa que las mismas cosas en cuanto existen en su causa. De aquí que, aunque la pluralidad de las ideas o razones de alguna manera tenga su correspondiente pluralidad de las cosas, sin embargo no es causada por ella, porque Dios no sabe más cosas o la verdad divina expresa más cosas por el hecho de que van a existir más cosas, sino al contrario: porque Dios sabe más cosas, por eso se hacen más cosas, como dice Agustín en el capítulo XI de La ciudad de Dios: "Este mundo no podría sernos conocido si no existiera; mas no podría existir si no fuera conocido por Dios".

21. A la objeción: La pluralidad de Personas en Dios es más importante que la pluralidad de las ideas, hay que decir que no hay paridad de lo uno a lo otro; porque la pluralidad de las Personas es por su origen y por la relación mutua e intrínseca de Persona a Persona; mas las ideas o razones ejemplares no nacen una de la otra, ni tienen relación mutua e intrínseca, ni pueden tener relación real con algo exterior, porque tener relación con algo exterior lleva consigo de alguna manera dependencia y no permite que el ser del que se afirma esa relación sea sumamente simple y absoluto. Por eso la pluralidad real de las ideas no conviene en modo alguno al ser de Dios, que es el más simple y absoluto. Por tanto, si se pone en Él la pluralidad, hay que ponerla según nuestra manera de entender, como se ha dicho antes y lo creyeron comúnmente los doctores antiguos.

Y con esto queda clara la solución de las objeciones.

CUESTIÓN IV

Si todo lo que conocemos con certeza, lo conocemos en las mismas razones eternas

Admitido que las razones eternas son realmente indistintas en el arte o conocimiento divino, pregunto si son ellas las razones del conocer en todo conocimiento cierto; esto es, si todo lo que conocemos con certeza, lo conocemos en las mismas razones eternas.

Y parece que sí por numerosas autoridades.

(Argumentos a favor)

1. Agustín en El Maestro: «Acerca de todas las cosas que entendemos no consultamos al que habla fuera, sino a la verdad que gobierna interiormente la misma mente. Y el que consultamos nos enseña, el que hemos dicho que habita en el interior del hombre, Cristo, poder inmutable de Dios y Sabiduría eterna, a quien consulta toda alma racional».

2. El mismo en La verdadera religión: «Está claro que por encima de nuestra mente hay una ley que se llama verdad; y no se puede ya dudar que esa naturaleza inmutable, que está por encima de la mente humana, es Dios. Pues ésta es aquella verdad inmutable que es llamada con acierto ley de todas las artes y arte del artífice omnipotente».

3. Agustín en el libro II Del libre albedrío: «Aquella hermosura de la sabiduría y de la verdad ni se acaba con el tiempo, ni emigra de un lugar a otro, ni la interrumpe la noche, ni la intercepta la sombra, ni está bajo los sentidos corporales. A los que del mundo entero están vueltos a ella, los cuales la aman, a todos está próxima, para todos es eterna, no está en ningún lugar, no falta en ninguna parte, amonesta desde fuera, enseña interiormente. Nadie la juzga, nadie juzga bien sin ella; y por esto queda claro que ella es sin duda mejor que nuestras mentes, las cuales todas y cada una son hechas sabias por ella sola y no juzgan de ella, sino de las demás cosas por ella».

Si tú dices que de esto no se sigue que veamos en la verdad o en las razones [eternas], sino a través de dichas razones, Agustín dice en contra en el libro XII de las Confesiones: “Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que yo digo, ¿dónde lo vemos, por favor? Ni yo en ti, ni tú en mí, sino los dos en la misma inmutable verdad, que está por encima de nuestras mentes” 4.

4. En La ciudad de Dios, libro VIII, hablando de los filósofos dice: «Éstos, que con razón antepone a todos, dijeron que la luz de las mentes para que lo aprendamos todo es el mismo Dios, que lo hizo todo».

5. En La Trinidad, libro VIII, capítulo 3: «Cuando nuestro espíritu nos agrada de manera que lo prefiramos a toda luz corporal, no nos agrada en sí mismo, sino en aquel arte por el que ha sido creado. Pues la razón de que aprobemos su creación es que vemos que debió ser creado. Esta es la verdad y el bien puro».

6. En La Trinidad, libro IX, capítulo 6: «Reglas completamente distintas, que permanecen inmutablemente por encima de nuestra mente, nos convencen a que aprobemos o desaprobemos cuando aprobamos o desaprobamos algo con razón»

8. Si dices que Agustín se retractó, mira lo que dice en el libro I de Las Retracciones: «Es de creer que de algunas disciplinas contestan bien incluso los que las desconocen, cuando pueden captar la luz eterna de la razón, en la cual luz ven estas verdades inmutables, no porque primero las supieron y después las olvidaron, como creyó Platón». Asimismo: «La naturaleza intelectual no conecta sólo con las cosas inteligibles, sino también con las inmutables, pues ha sido hecha de manera que, cuando se mueve hacia las cosas con las que está conectada o hacia sí misma, puede contestar la verdad sobre ellas en tanto en cuanto las ve».

De estos textos de Agustín queda manifiestamente patente que sabemos todas las cosas en las razones eternas.

9. Y Ambrosio: «Por mí mismo no veo sino cosas vacías, escurridizas y caducas»; luego, si veo algo con certeza, lo veo por medio de algo que está por encima de mí.

10. Y Gregorio, comentando el texto del capítulo 14 de Juan: Él os lo enseñará todo, dice: «Si el mismo Espíritu no está en el corazón del oyente, ociosa es la palabra del doctor; nadie, pues, atribuya al hombre que enseña lo que entiende de la boca del que enseña, porque, si no está en su interior el que enseña, la lengua del doctor trabaja en vano en el exterior».

11. Y el mismo en el mismo pasaje: «Fijaos que todos oís igualmente la misma palabra del que habla; sin embargo todos no sopesáis igualmente el sentido de la palabra oída. Entonces, si la palabra no es distinta, ¿por qué es distinta la comprensión de la palabra en vuestros corazones, sino porque, a través de lo que avisa la palabra del que habla en común, es el maestro interior quien enseña especialmente a algunos sobre la comprensión de la palabra?». Es así que, si nuestro entendimiento se bastara para entender por medio de la luz de la verdad creada, no necesitaría del maestro celestial; luego, como lo necesita, queda patente, etc.

Y Anselmo en el Prosiogio, capítulo 14: «¡Cuán grande es la luz de la cual resplandece toda verdad que brilla para el alma racional! ¡Qué grande es esta verdad, en la cual está todo lo que es verdad, y fuera de la cual no hay sino nada y falsedad!»; luego, si la verdad no se ve sino donde está, no se ve ninguna verdad sino en la verdad eterna.

13. Y orígenes: «La naturaleza humana, aunque no hubiera pecado, no podría brillar por sus propias fuerzas». Mas entender es una especie de brillar; por tanto, aunque no hubiera pecado, no podría entender por sus propias fuerzas; en consecuencia, necesita un agente superior.

14. Y sobre aquello del Salmo: Tus manos me hicieron y me formaron, dame inteligencia, dice la Glosa: «Dios solo da la inteligencia; en efecto, Dios, que es la luz, alumbra por sí mismo las almas piadosas».

15. E Isaac, comentando aquello del Salmo: En tu luz veremos la luz, dice: «Lo mismo que del sol sale la luz con la cual puede verse el sol, y sin embargo esa luz, que nos muestra al sol, no abandona al sol, de la misma manera en Dios la luz que sale de Dios ilumina la mente para que primero vea el propio resplandor, sin el cual no vena, y en él vea las demás cosas»; luego, según esto, todas las cosas las vemos en la luz divina.

10. Y el Filósofo, en el libro VI, capítulo 3 de la Ética, según la nueva versión: "Todos conjeturamos que lo que por ciencia sabemos no puede ser de distinta manera [de la que es]. En cambio las cosas contingentes, cuando se producen fuera de nuestra observación, se nos oculta si son o no son

de distinta manera. Luego lo que se puede saber es necesariamente eterno; pues los seres que son absolutamente son todos eternos; y los seres aternos son increados e incorruptibles". En consecuencia, no puede haber de ningún modo conocimiento cierto sin que intervenga la razón de la verdad eterna. Y esto no sucede sino en las razones eternas; por tanto, etc.

Esto se demuestra también con argumentos de razón, y en primer lugar con argumentos tomados de las palabras de Agustín, y en segundo lugar con otros argumentos. En efecto, Agustín en el libro II Del libre albedrío y en el De la verdadera religión y en el de El Maestro, y en el VI sobre La música y en el VIII de La Trinidad sugiere argumentos de esta índole.

17. Toda realidad inmutable es superior a la realidad mutable; mas aquello mediante lo cual conocemos con certeza es inmutable, porque es una verdad necesaria. Pero nuestra mente es mutable; por consiguiente, aquello mediante lo cual conocemos está por encima de nuestras mentes. Ahora bien, lo que está por encima de nuestras mentes no es sino Dios y la verdad eterna; luego, aquello por lo que tenemos conocimiento es la verdad divina y la razón eterna.

18. Todo lo que no se puede juzgar es superior a lo que se puede juzgar. Es así que la ley con la que juzgamos no se puede juzgar, y nuestra mente sí se puede juzgar; luego aquello por lo que conocemos y juzgamos es superior a nuestras mentes. Mas esto no es sino la verdad y la razón eterna; por tanto, etc.

19. Todo lo infalible es superior a lo falible. Pero la luz y la verdad mediante la cual conocemos con certeza es infalible; nuestra mente, en cambio, puede engañarse; por consiguiente, aquella luz y verdad es superior a nuestra mente. Ahora bien, ésta es la luz y la verdad eterna; luego, etc.

20. Toda luz de certeza es ilimitable, porque se revela a todos y les muestra el objeto del conocimiento con la misma certeza. Es así que la luz ilimitable necesariamente no es una luz creada, sino increada, porque todo ser creado es limitado y finito y se multiplica en objetos diversos; luego es

necesario que esta luz sea increada. Mas conocemos con certeza mediante esta luz; por tanto, etc.

21. Todo lo necesario es interminable, porque no puede ni podrá de ningún modo ser de otra manera. Ahora bien, aquello por lo que sabemos con certeza es verdad necesaria; en consecuencia es interminable. Pero todo lo que así está por encima de todo ser creado, ya que toda criatura empieza en la nada, y en cuanto depende de ella puede terminar en la nada; por consiguiente, aquello por lo que conocemos trasciende toda verdad creada; luego es la verdad increada.

22. Todo ser creado, en cuanto depende de sí mismo, es comprensible. Es así que las leyes de los números, de las figuras y de las demostraciones, creciendo hasta el infinito, según el Filósofo son incomprensibles para el entendimiento humano; luego estas leyes, cuando son vistas por el entendimiento humano, es necesario que sean vistas en algo que trasciende toda realidad creada. Y esto que trasciende el ser creado no es sino Dios y la razón eterna; luego, etc.

23. Cuando un impío conoce la justicia, o la conoce porque ella está presente en él, o por medio de una semejanza recibida del exterior, o por medio de algo superior a él. Mas no la conoce por presencia, ya que ella no está en él; ni por una imagen recibida del exterior, porque la justicia no tiene una imagen que pueda ser abstraída por los sentidos; por tanto es necesario que la conozca por medio de alguna otra cosa que esté por encima de su entendimiento. Y de la misma manera todas las demás cosas espirituales que se pueden conocer y él conoce; luego, si el impío conoce en las razones eternas, mucho más los otros. - Si dices que la conoce por sus efectos, contra esto respondo: No se pueden saber los efectos de algo que no se conoce en absoluto. Pues, si no sé qué es el hombre, nunca sabré qué hace el hombre. Pero, si no se tiene primero conocimiento de la justicia, nunca se sabrá que la justicia produzca este o aquel efecto; por consiguiente, sólo queda que sea conocida en la razón eterna.

De la misma manera puede argumentarse acerca de cualquier forma sustancial inteligible, y, por tanto, acerca de todo conocimiento cierto.

24. Lo mismo que Dios es la causa de la existencia, así también es la razón del entender y la norma del vivir 33. Ahora bien, Dios es la causa del existir, de manera que nada puede ser hecho por ninguna causa sin que Él mueva por sí mismo y con su poder eterno al que obra 34; por tanto, nada puede ser entendido sin que Él ilumine inmediatamente 35 con su verdad eterna al que entiende.

25. Ningún ser imperfecto, en cuanto depende de él, es conocido sino por el ser perfecto, Es así que toda verdad creada, en cuanto depende de ella, es tiniebla e imperfección; luego, en nuestro entendimiento no entra nada sino a través de aquella suma verdad.

26. Ninguna cosa es conocida bien y con certeza sino aplicándole una regla que no puede torcerse en modo alguno. Mas esta regla no es otra que la que es por esencia la misma rectitud, y ésta no es otra que la verdad y la razón eterna; por tanto, no se conoce nada con certeza si no se le aplica la regla eterna.

27. Siendo dos las partes del alma, la superior y la inferior, la razón inferior procede de la superior, y no a la inversa. Pero se llama razón superior en cuanto se vuelve a las leyes eternas, e inferior en cuanto se ocupa de las cosas temporales; por consiguiente, el alma tiene por naturaleza el conocimiento de las cosas eternas antes que de las temporales; en consecuencia, es imposible que el alma conozca algo con certeza si no es ayudada por esas razones eternas. Todos estos argumentos de razón están sacados de las palabras de Agustín en diversas obras suyas.

Esto mismo parece también por otros argumentos de razón.

28. Diversas personas no pueden tener simultánea y conjuntamente conocimiento del mismo objeto sensible si no es por medio de algo común, y lo mismo sucede con el conocimiento de una realidad inteligible. Pero una sola verdad puede ser entendida por diversas personas y también enunciada sin ser multiplicada de ninguna manera; por consiguiente es necesario que sea entendida por medio de alguna realidad única no multiplicada de ninguna manera. Ahora bien, la realidad única no multiplicada de ninguna manera en las diversas personas no puede ser sino Dios; en

consecuencia, la razón de entender cada cosa es la misma verdad, que es Dios.

29. Lo mismo que el amor dice relación al bien, así el entendimiento dice relación a la verdad. Y lo mismo que todo bien viene de la suma bondad, así toda verdad viene de la suma verdad. Mas si es imposible que nuestro amor se dirija directamente al bien sin que alcance de alguna manera la suma bondad; por lo mismo es imposible que nuestro entendimiento conozca con certeza alguna verdad sin que alcance de alguna manera la suma verdad.

Lo verdadero no se conoce sino por medio de la verdad, y no por medio de cualquier verdad, sino por medio de la verdad conocida, y sobre todo por medio de la verdad que es perfectamente conocida. Es así que esta verdad es la que no se puede pensar que no exista, y ésta no es la verdad creada, sino la increada; luego, todo lo que se conoce con certeza se sabe en la verdad y razón eterna.

31. El alma está formada por naturaleza para entregarse a las cosas inteligibles que hay fuera de ella, a las cosas inteligibles que hay dentro de ella y a las cosas inteligibles que hay por encima de ella. Su entrega a las cosas inteligibles que hay fuera de ella es la menos simple; su entrega a las cosas inteligibles que hay dentro de ella es más simple; su entrega a las cosas inteligibles que hay por encima de ella es la más simple, porque son para ella más íntimas que ella misma. Ahora bien, cuanto más simple es una cosa tanto más antigua es en el tiempo; luego, la entrega del alma a la misma verdad que está en lo más profundo de ella es por naturaleza anterior a su entrega a las verdades que están por encima de ella o a las verdades exteriores a ella; por tanto es imposible que conozca algo sin haber conocido antes aquella suma verdad.

32. Todo ser en potencia es puesto en acto por algo que existe en acto y pertenece a su mismo género. Mas nuestro entendimiento está en potencia, como el entendimiento del niño; por tanto, para que se haga inteligente en acto, es necesario que lo haga el que sabe en acto todas las cosas. Y éste es sólo la sabiduría eterna; luego, etc.

Si tú dices que éste es el entendimiento agente del hombre, entonces pregunto: El entendimiento agente ¿entendía ya

en acto lo que ese hombre aprende, o no? Si no lo entendía, entonces el hombre no podía hacerse inteligente en acto por medio de él. Si lo entendía, o ese hombre que aprende entiende e ignora al mismo tiempo entiende e ignora al mismo tiempo la misma cosa, o el entendimiento agente no es algo del alma, sino algo superior a ella. Queda, por consiguiente, sólo la posibilidad de que, todo lo que capta el alma inteligente, lo capte por medio de algo que es superior a ella. Pero superior al alma sólo es Dios; por consiguiente, etc.

Si dices que el entendimiento agente no se llama agente porque entiende en acto, sino porque hace entender 52, te contesto: Todo ser inteligente es superior y mejor que el ser no inteligente. Es así que, si el entendimiento agente no es inteligente, nunca hará inteligente en acto a sí mismo o a otro, ya que no puede hacer cosa alguna mejor que él o superior a él; luego, si se hace inteligente en acto, es necesario que sea hecho por alguien superior a él. Y admitir esto no es otra cosa que admitir la razón y la verdad eterna; en consecuencia, etc.

33. Si se destruyen todas las criaturas y queda sola el alma racional, queda en ella el conocimiento de las disciplinas, por ejemplo, el de los números y figuras geométricas. Mas esto no es porque existan verdaderamente en ella misma ni en el universo; por tanto, es necesario que sea porque existen en el supremo artífice.

34. Según todos los Santos, Dios se dice que es el Maestro de toda ciencia, ya porque coopera en general con todo entendimiento, como con todas las criaturas, ya porque infunde el don de la gracia, ya porque el entendimiento lo alcanza en el acto de conocer. Si es porque coopera en general: entonces se diría que Dios enseña a los sentidos de la misma manera que al entendimiento, lo cual es absurdo. Si es porque infunde el don de la gracia, entonces todo conocimiento será gratuito e infuso, y por tanto ninguno será adquirido o innato, lo cual es sumamente absurdo. Queda, pues, que esto se dice porque nuestro entendimiento alcanza a Dios como luz de las almas y razón de conocer toda verdad.

(Argumentos en contra]

Contra esto se argumenta primero con argumentos de autoridad, después con argumentos de razón.

Argumentos de autoridad.

1. En la primera Carta a Timoteo, capítulo último, se dice de Dios: "Él solo tiene la inmortalidad y habita en una luz inaccesible; a Él ningún hombre lo ha visto ni o puede ver". Ahora bien, todo aquello por medio de lo cual o en lo cual conocemos es accesible al que lo conoce; luego aquello por medio de lo cual o en lo cual conocemos no puede ser la luz de la razón o de la verdad eterna.

2. Agustín en el libro I de La Trinidad: "La débil agudeza de la mente humana no se fija en luz tan excelente si no es purificada por medio de la justicia de la fe". Pero, si la luz de la verdad eterna fuera la razón de conocer todas las verdades, sólo las almas purificadas y santas conocerían la verdad. Mas esto es falso; por tanto, también aquello de lo cual se deduce.

3. Y en el libro IX: "Por tanto la misma mente, igual que adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por medio de los sentidos corporales, así también adquiere el de las cosas incorpóreas por sí misma"; luego parece que en el acto de conocer no es necesario que el entendimiento conozca todo lo que conoce por medio de las razones eternas.

4. Y en el libro XII: "Hay que admitir que la naturaleza del alma racional ha sido creada de tal manera que, orientada a las cosas inteligibles según el orden natural por disposición del Creador, las ve en una especie de luz incorpórea de su propio género, de la misma manera que el ojo de la carne ve las cosas que están a su alrededor en esta luz corporal"; luego parece que, lo mismo que para conocer las cosas sensibles basta la luz creada de naturaleza corpórea, de manera semejante para conocer las cosas inteligibles debe bastar la luz espiritual creada del mismo género de la potencia cognoscitiva.

5. Gregorio en sus Morales: "Cuando la mente queda suspensa en la contemplación, todo lo que ve perfectamente no es Dios". Ahora bien, la razón del conocer se ve perfectamente en el conocimiento cierto; por tanto esta

razón no es Dios ni algo que esté en Dios, en consecuencia., etc.

6. Ahora bien, la razón del conocer se ve perfectamente en el conocimiento cierto; por tanto esta razón no es Dios ni algo que esté en Dios; en consecuencia, etc.

7. El Filósofo en el libro III sobre El alma dice que "nuestro entender está unido con el espacio y el tiempo". Es así que las razones eternas están totalmente por encima del tiempo; luego nuestro entendimiento en el acto de entender no alcanza en absoluto aquellas razones.

8. Y en el mismo libro dice: "Lo mismo que en toda naturaleza hay algo con lo cual es posible hacerlo todo y algo con lo cual es posible que todo sea hecho, así también al tratarse del entendimiento es necesario entender que hay un entendimiento agente y un entendimiento posible". Mas esto basta para el conocimiento perfecto; por tanto, no es necesaria la ayuda de la razón eterna.

9. La experiencia enseña que "de muchas sensaciones se forma un recuerdo; de muchos recuerdos, una experiencia; de muchas experiencias, un universal, el cual es principio del arte y del saber", porque, si perdemos un sentido, perdemos el saber de aquellas cosas que se relacionan con ese sentido. Pero el conocimiento cierto en el estado de viador viene de abajo; en cambio el conocimiento en las razones eternas viene de arriba; por consiguiente, mientras estamos en estado de viadores no nos pertenece el conocimiento por medio de la luz de las razones eternas.

10. El conocimiento imaginativo no necesita una luz superior; al contrario, la sola fuerza de la imaginación basta para imaginarnos cualquier cosa. Luego, si el entendimiento es más poderoso que la imaginación, bastará por sí mismo con mucha más razón para conocer algo con certeza sin una luz superior.

11. Puede haber conocimiento cierto en la sensación sin la certeza de la razón eterna. Luego, si el entendimiento es más poderoso que la sensación, podrá con mucha más razón conocer y entender con certeza sin aquella luz.

12. Para el conocimiento completo no se requiere más que un sujeto que conoce, un objeto abstracto conocible y la conversión de aquél hacia éste. Es así que todo esto puede darse por la fuerza de nuestro entendimiento sin necesidad de la razón eterna; luego, etc.

13. Para todo lo que puede libremente una facultad, no necesita ayuda ajena. Pero “entendemos cuando queremos”; por consiguiente para conocer algo con certeza no necesitamos la luz de las razones eternas.

14. Los principios del ser y del conocer son idénticos. Ahora bien, si los principios del ser propios e intrínsecos de las mismas criaturas no son sino creados, todo lo que conocemos, lo sabemos por razones creadas. En consecuencia, no lo conocemos por medio de razones y luces eternas.

15. A cada objeto conocible corresponde su propia razón de conocerlo para poder tener de él un conocimiento cierto. Mas las razones [eternas] del conocer no las percibe distintamente ningún entendimiento viador; por tanto, por medio de ellas no es posible conocer nada de un modo propio y determinado.

16. Supongamos que todo lo que se conoce con certeza, se conoce en la razón eterna. Es así que «el que hace que una cosa exista, él existe con más razón». Luego también las razones eternas nos son conocidas con más razón; lo cual es manifiestamente falso, ya que nos son desconocidísimas.

17. Es imposible ver algo en un espejo sin ver el propio espejo. Luego, si todo lo que se conoce con certeza, lo vemos en esas razones eternas, es necesario que primero veamos la luz y la razón eterna. Mas esto es falso y absurdo. Por tanto también lo primero.

18. Supongamos que se conoce en aquellas razones eternas todo lo que se conoce con certeza. Entonces aquellas razones son tan ciertas respecto a las cosas contingentes como respecto a las necesarias, y respecto a las futuras como respecto a las presentes. Luego tendríamos conocimiento cierto de las cosas contingentes como lo tenemos de las necesarias, de las futuras como lo

tenemos de las presentes. Lo cual es falso; luego también lo primero

19. Supongamos que conocemos en las razones eternas. Pero las razones eternas son las causas supremas, y la sabiduría es el conocimiento de las causas supremas; por consiguiente, cualquiera que conoce algo con certeza es sabio. Pero esto es falso; en consecuencia, etc.

20. El conocimiento en la patria celestial es conocimiento por medio de las razones eternas, en las cuales los bienaventurados ven todo lo que ven. Entonces si todo conocimiento cierto fuera por medio de esas razones eternas, todos los que conocen con certeza serían bienaventurados, y sólo los bienaventurados conocerían con certeza; pero esto es falso.

21. Si todo lo que se conoce, se ve en las razones eternas, como el espejo de las razones eternas es voluntario, y lo que se conoce en un espejo voluntario se conoce por revelación, se sigue que todo lo que se conoce con certeza se conoce a manera de profecía o por revelación.

22. Si todo lo que se conoce, se conoce en las razones eternas, se conocerá veladamente o sin velo. Si se conoce veladamente, entonces no se conoce nada claramente. Si se conoce sin velo, entonces todos ven a Dios y al ejemplar eterno sin ninguna oscuridad. Mas eso es falso en el estado de viador; por tanto, etc.

Contra los argumentos de razón tomados de Agustín pongo las siguientes objeciones:

23. Si toda verdad inmutable está por encima de nuestra alma y por ello es eterna y es Dios, siendo así que toda verdad de un principio demostrativo es inmutable 80, toda verdad de esta índole sena Dios; luego no se sabría nada, sino Dios.

24. Si toda verdad inmutable es verdad del arte eterna, y ésta es una sola, toda verdad inmutable no sena más que una. Es así que sobre cualquier ente es posible encontrar alguna verdad inmutable (como está a la vista; en efecto esta es una verdad inmutable: Si Sócrates corre, Sócrates se mueve); luego según esto todos los entes serían uno.

25. Si todo lo que es Dios debe ser adorado con culto de latría, y toda verdad de un principio inmutable es Dios, entonces toda verdad de esa índole debe ser adorada; en consecuencia la verdad de esta proposición: Dos y tres son cinco, debe ser adorada.

26. Si toda verdad inmutable es Dios, entonces cualquiera que ve claramente alguna verdad inmutable, ve claramente a Dios. Mas los demonios y los condenados ven claramente algunas verdades inmutables; por tanto, ven claramente a Dios. Pero esto es ser bienaventurados; en consecuencia los condenados son bienaventurados. Es así que no hay nada más absurdo que esto; luego no hay nada más absurdo que sostener que todo lo que conocemos, lo conocemos en las razones eternas, si lo conocemos con certeza.

Conclusión

Para que el entendimiento tenga conocimiento cierto se requiere, hasta en el viador, que de alguna manera se alcance la razón eterna como razón reguladora y motiva, pero no sola y en su claridad, sino juntamente con la propia razón creada y conocida como en un espejo y enigma

Respondo:

Para comprender lo dicho hasta aquí hay que tener en cuenta que, cuando se dice que todo lo que se conoce con certeza se conoce a la luz de las razones eternas, esto se puede entender de tres maneras.

Primera: Que la evidencia de la luz eterna concurre a la certeza del conocimiento como razón total y única del conocer.

Y esta manera de entenderlo no es recta, porque según esto no se daría ningún conocimiento de las cosas sino en el Verbo; y entonces no se diferenciaría el conocimiento de los viadores del conocimiento de los bienaventurados, ni el conocimiento en el Verbo del conocimiento en el género propio, ni el conocimiento de la ciencia del conocimiento de la sabiduría, ni el conocimiento de la naturaleza del conocimiento de la gracia, ni el conocimiento de la razón del

conocimiento de la revelación y como todo esto es falso, no se debe en modo alguno seguir este camino.

Pues de esta tesis, que sostuvieron algunos, como los primeros Académicos, que no se puede conocer nada sino en el mundo arquetípico e inteligible, nació el error, como dice Agustín en el libro II Contra los Académicos, de que no es posible saber nada en absoluto, como sostuvieron los nuevos Académicos, porque ese mundo inteligible está oculto a las mentes humanas. Y por eso, queriendo mantener la primera opinión y su propia tesis, cayeron en error manifiesto, porque "un pequeño error en el principio se hace grande al final".

Segunda: Que la razón eterna concurre necesariamente al conocimiento cierto influyendo en él, de manera que el que conoce, en el acto de conocer no alcanza la misma razón eterna, sino sólo su influencia.

Y esta manera de expresarse es insuficiente según palabras de san Agustín, que demuestra con palabras expresas y con argumentos que la mente en el conocimiento cierto se debe regir por reglas inmutables y eternas, no como por un hábito de la propia mente, sino como por reglas que están por encima de ella en la verdad eterna. Y por eso, decir que nuestra mente al conocer no se extiende más allá de la influencia de la luz increada es decir que Agustín se equivocó, ya que al exponer sus textos no es fácil traerlos a este sentido. Y es enteramente absurdo decir esto de un Padre y Doctor tan grande, el más auténtico entre todos los comentaristas de la Sagrada Escritura.

Además, esa influencia de la luz eterna o es general, en cuanto que Dios influye en todas las criaturas, o es especial, como Dios influye por la gracia. Si es general, entonces no se debe decir que Dios es más dador de la sabiduría que fecundador de la tierra, ni se podría decir que la ciencia viene de Él más que el dinero. Si es especial, cual lo es en la gracia, entonces, según esto, todo conocimiento es infuso, y ninguno es adquirido o innato. Todo lo cual es absurdo.

Y por esto hay una tercera manera de entenderlo, como siguiendo un camino entre los dos anteriores, a saber, que para el conocimiento cierto se requiere necesariamente la

razón eterna como reguladora y razón motriz, no ciertamente como sola y en su absoluta claridad, sino junto con la razón creada y como contuida en parte por nosotros según nuestro estado de viadores.

Y esto nos lo insinúa Agustín en el libro XIV, capítulo 15 de La Trinidad: "Se acuerda el impío de volverse al Señor como a aquella luz por la cual era tocado en cierto modo cuando se alejaba de él. Pues de aquí viene que hasta los impíos piensan en la eternidad, - y reprenden muchas cosas acertadamente, y acertadamente las alaban en la presente, y acertadamente las alaban en la conducta humana". Donde añade también que esto lo hacen por las reglas que "están escritas en el libro de aquella luz que se llama verdad".

Y que nuestra mente en el conocimiento cierto alcance en alguna manera aquellas reglas y razones inmutables, lo requiere necesariamente la nobleza del conocimiento y la dignidad del que conoce.

La nobleza del conocimiento, digo, porque no puede haber conocimiento cierto si no hay por parte del objeto conocible inmutabilidad, e infalibilidad por parte del sujeto que conoce. Mas la verdad creada no es inmutable de manera absoluta sino de manera condicional. De igual manera la luz de la criatura no es totalmente infalible por su propia fuerza, ya que la una y la otra son creadas y han pasado no ser al ser. Por tanto, si para el conocimiento pleno se recurre a la verdad totalmente inmutable y estable y a la luz totalmente infalible, es necesario que este conocimiento se recurra al arte de Dios como a luz y verdad; luz, digo, que da infalibilidad al sujeto que conoce, y verdad que da inmutabilidad al objeto conocible.

De aquí que, existiendo las cosas en la mente humana y en su género propio en el arte eterna, no basta a la misma alma para el conocimiento cierto la verdad de las cosas según existen en ella misma o según existen en su género propio, porque en ambos casos son mudables, si no las alcanza de alguna manera según existen en el arte eterna.

Esto mismo lo requiere también la dignidad del que sabe. Pues, teniendo el alma racional una porción superior y otra inferior, lo mismo que para que haya pleno juicio deliberativo de razón en el orden práctico no basta la porción inferior sin

la superior, así tampoco basta para que haya pleno juicio de razón en orden especulativo. Y esta porción superior es en donde está la imagen de Dios, y no sólo se adhiere a las reglas eternas, sino también por medio de ellas juzga y define con certeza todo lo que define, y esto es competencia suya en cuanto imagen de Dios.

Pues la criatura se refiere a Dios como vestigio, imagen y semejanza. En cuanto vestigio se refiere a Dios como a su principio; en cuanto imagen se refiere a Dios como a su objeto; pero en cuanto semejanza se refiere a Dios como a un don infuso. Y por eso toda criatura en la que procede de Dios es su vestigio; toda criatura que conoce a Dios es su imagen; es su semejanza toda y sola la criatura en la que habita Dios. Y según estos tres grados de referencia a Dios son los tres grados de cooperación divina "".

En la obra que procede de la criatura como vestigio, coopera Dios como principio creador; en la obra que procede de la criatura como semejanza, por ejemplo en la obra meritoria y agradable a Dios, coopera Dios como don infuso; y en la obra que procede de la criatura como imagen, coopera Dios como razón que mueve y tal es la obra del conocimiento cierto, que ciertamente no procede de la razón inferior sin la ayuda de la superior.

Por consiguiente, como el conocimiento cierto es propio del espíritu racional en cuanto es imagen de Dios, por eso en este conocimiento alcanza las razones eternas. Pero como en el estado de viador no es todavía plenamente deiforme por eso no las alcanza clara y plena y distintamente, sino que, según se acerca más o menos a la deiformidad, así las alcanza más o menos, pero siempre las alcanza de alguna manera, porque no puede nunca separarse de él el carácter de imagen. De aquí que, como en el estado de inocencia era imagen de Dios sin la deformidad de la culpa, pero no tenía todavía la deiformidad plena de la gloria, por eso las alcanzaba en parte, pero no en enigma. En el estado de naturaleza caída carece de deiformidad y tiene la deformidad, por eso las alcanza en parte y en enigma. Y en el estado de gloria carece de toda deformidad y tiene la deiformidad plena; por eso las alcanza plena y claramente.

Por otro lado, como el alma no es de por sí imagen entera de Dios, por eso alcanza, junto con las razones eternas, las

semejanzas abstraídas de la imagen sensible como razones propias y distintas del conocer lió, sin las cuales la luz de la razón eterna no le basta para conocer mientras está en estado de viador, a no ser que casualmente trascienda este estado por revelación especial, como sucede en los que son arrebatados y en las revelaciones de los que son arrebatados y en las revelaciones de algunos profetas.

Por consiguiente hay que admitir, como demuestran los argumentos de razón y afirman expresamente los textos de Agustín, que en todo conocimiento cierto son alcanzadas por el que conoce aquellas razones de conocer, aunque de una manera por el viador y de otra por el bienaventurado, de una manera por el científico otra por el sabio, de una manera por el profeta y de otra por el que entiende de una manera corriente, como ya quedó claro y quedará en las soluciones de las objecio

Solución de las objeciones

1. Por tanto, a la objeción: Dios habita en una luz inaccesible [1Tim 6,16] hay que decir que [san Pablo] habla del acceso a aquella luz en la plenitud y fulgor de su claridad, pues en ese caso no se accede a ella por el poder de la criatura sino por la deiformidad de la gloria.

2. A la objeción: "La débil agudeza de la mente humana no se fija en luz tan excelente...", hay que decir que para que conozca por medio de las razones eternas no es necesario que se fije en ellas, a no ser en el conocimiento sapiencial. Pues de una manera alcanza aquellas razones el sabio y de otra el científico: el científico las alcanza como razones que mueven, el sabio como razones que aquietan; y a esta sabiduría no llega nadie "si antes no queda limpio por la justicia de la fe" ".

A la objeción: La mente tiene conocimiento de las cosas incorpóreas por sí misma, hay que decir que lo mismo que en las obras de la criatura no se excluye la cooperación del Creador. Así en la razón creada del conocer no se excluye la razón increada del conocer, sino más bien se incluye en la misma.

4. A la objeción: La mente ve las cosas en una luz de su propio género, se puede decir que en sentido lato se dice luz

de su propio género toda luz incorpórea sea creada o sea increada; o que si se entiende de la luz creada, por ello se excluye la luz increada; ni se sigue que no conozcamos en la verdad eterna sino que no conocemos en ella sola, sino también en la luz de la verdad creada y esto es verdad y no se opone a la tesis que hemos dicho.

5. A las objeciones tomadas de Gregorio y Dionisio hay que decir que ninguno de los dos dice que no sea alcanzada por nuestras mentes aquella luz de la verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, sino que en esta vida no es vista todavía plenamente.

7.8.9. A las objeciones tomadas del Filósofo, de que conocemos condicionados al espacio y al tiempo, y que tenemos entendimiento posible y entendimiento agente, y que el conocimiento humano supone la experiencia, hay que decir que afirma que en nuestro conocimiento intelectual concurren la luz y la razón de la verdad creada. Pero, sin embargo, como ya se ha dicho, no se excluye la luz y la razón de la verdad eterna, ya que es posible que el alma con su porción inferior alcance las cosas de abajo, mientras que su porción superior alcanza las cosas de arriba.

10. A la objeción acerca del conocimiento imaginativo hay que decir que no hay paridad, porque ese conocimiento no da certeza, y por eso no recurre a lo inmutable.

11. A la objeción acerca del conocimiento sensible hay que decir que no hay paridad entre la certeza de la sensación y la del entendimiento. Pues la certeza de la sensación viene de la dependencia de la potencia que actúa en virtud de una determinación natural hacia su objeto. En cambio la certeza del entendimiento no puede venir de esta determinación, ya que es una potencia libre para entender todas las cosas, y por eso es necesario que venga por medio de algo que no implique dependencia, sino libertad, sin los defectos de la mutabilidad y la falibilidad. Y tal es la luz y la razón de la verdad eterna, y por eso se recurre a ella como a fuente de toda certeza.

12. A la objeción: Para conocer no se requiere nada más que un sujeto que conoce, un objeto conocible y la conversión de aquél hacia éste, hay que decir que esta conversión incluye un juicio, y que un juicio no llega a ser

cierto sino en virtud de una ley cierta e injuzgable, según dice Agustín en sus libros de La verdadera religión y El libre albedrío: "Nadie juzga de la verdad, y sin la verdad nadie juzga bien", Por eso se incluye aquí la razón y la verdad eterna.

13. A la objeción: Entendemos cuando queremos, luego no necesitamos ayuda exterior, hay que decir que la ayuda exterior puede ser de dos clases: una que siempre está presente, otra que está ausente y distante. La objeción no es concluyente respecto a la primera, sino respecto a la segunda, como es evidente. Porque, si la luz corporal estuviera siempre presente en el ojo como la luz espiritual está siempre presente en la mente, veríamos cuando quisiéramos, como entendemos cuando queremos.

14. A la objeción: Los principios del ser y del conocer son idénticos, hay que decir que lo mismo que los principios idénticos, hay que decir que lo mismo que los principios intrínsecos del ser no bastan para dar el ser sin la ayuda del primer principio extrínseco, es decir, Dios, así tampoco bastan para el conocimiento pleno. De aquí que, aunque aquellos principios sean de alguna manera razón de conocer, no por ello excluyen de nuestro conocimiento aquella razón primera del conocimiento, lo mismo que no la excluyen de la creación en el acto del ser

A la objeción: A cada objeto conocible corresponde su propia razón de conocerlo, hay que decir que, como no vemos con total distinción las razones eternas en sí mismas, por eso no son la razón total de conocer, sino que se requiere junto con ellas la luz creada de los principios y las semejanzas de las cosas conocidas, de las cuales se obtiene la razón propia del conocer con relación a cualquier objeto conocido.

A la objeción: "El que hace que una cosa exista, él existe con más razón", hay que decir que, como ya queda patente, la razón eterna no mueve a conocer sola, sino junto con la verdad de los principios, no de la manera especial que le es propia, sino de una manera general mientras el hombre está en estado de viador. Y por eso no se sigue que ella nos sea conocida en sí misma, sino como resplandece en sus principios y en su generalidad, y de esta manera es en cierto modo la cosa más cierta para nosotros, porque nuestro

entendimiento no puede pensar en modo alguno que ella no exista; lo cual no puede decirse de ninguna verdad creada.

17. A la objeción del espejo hay que decir que es verdad si hablamos del espejo que tiene capacidad de representación propia y distintamente, y que con la capacidad de representar tiene capacidad de objeto último, como está claro en el espejo material, que representa distinta y propiamente la imagen visible y es objeto último del acto de ver. Mas estas condiciones se cumplen en el espejo eterno con relación a los bienaventurados, como queda claro de lo dicho anteriormente.

18. A la objeción: Las razones eternas son tan ciertas con relación a las cosas contingentes como con relación a las necesarias, hay que decir que esta objeción sería concluyente si las razones eternas fueran la razón total del conocer, y si en ellas conociéramos plenamente. Pero ahora no es así en el estado de la vida presente, ya que junto con las razones eternas necesitamos de las representaciones propias y de los principios de las cosas, recibidos de forma determinada; y esto no se encuentra en los seres contingentes, sino sólo en los necesarios.

A la objeción: Si conocemos en las razones eternas, todo el que conoce es sabio, hay que decir que no es lógica esa conclusión, ya que alcanzar esas razones no hace al sabio, a no ser que uno descansa en ellas y sepa que las alcanza, lo cual sí es propio del sabio. Pues tales razones son alcanzadas por los entendimientos de los científicos como conductoras; mas por los entendimientos de los sabios como reductoras al primer principio y aquietadoras. Y porque son pocos los que las alcanzan de esta manera, por eso son pocos los sabios, aunque muchos los científicos. Son ciertamente pocos los que saben que alcanzan esas razones; y lo que es más, son pocos los que quieren creer esto, porque parece difícil al entendimiento no elevado todavía a la contemplación de las cosas eternas el hecho de tener a Dios tan presente y cercano, a pesar de decir Pablo en Hechos 17 [27]: a que no está lejos de cada uno de nosotros».

A la objeción que hace referencia al conocimiento en la patria celestial ya queda clara la respuesta, puesto que es grande la diferencia entre el conocimiento parcial y en

enigma y el conocimiento perfecto y distinto, como arriba queda dicho.

21. A la objeción: El espejo de las razones eternas es voluntario, etc., hay que decir que, como dice el Apóstol, Rom 1 [19]: «lo que de Dios es conocido es manifiesto entre ellos»: aunque Dios es simple y uniforme, sin embargo aquella luz eterna y aquel ejemplar reproducen algunas cosas exterior y abiertamente, y otras más profunda y ocultamente. Las primeras son las que se hacen según la ordenación necesaria del arte divino; las segundas son las que se hacen según la disposición de su voluntad oculta. Y el hecho de llamarse espejo voluntario no hace relación a las cosas creadas de la primera manera, sino de la segunda. Y por eso en las razones eternas las cosas naturales son conocidas por la facultad natural de juzgar de la razón; en cambio, las sobrenaturales y futuras, sólo [son conocidas] con el don de la revelación de lo alto. Por eso esta objeción no prueba nada contra la tesis propuesta.

22. A la objeción: Todo lo que se conoce en las razones eternas, se conoce veladamente o sin velo..., hay que decir que en el estado de viador no se conoce en las razones eternas sin velo y sin enigma a causa del oscurecimiento de la imagen de Dios. De esto no se sigue, sin embargo, que no conozcamos nada con certeza y claridad, puesto que los principios creados, que de algún modo son medios de conocer, pueden ser vistos por nuestra mente claramente y sin velo, aunque no sin la ayuda de aquellas razones.

Sin embargo, si se dijera que en esta vida no conocemos nada plenamente, no sería un gran inconveniente.

23. 24. 25. 26. A las objeciones contra los argumentos de razón tomados de Agustín, o sea, que si la verdad inmutable es Dios, entonces la verdad del principio demostrativo sería Dios, y que todas las verdades serían una sola, y que deberían ser adoradas, y que los demonios verían a Dios, hay que decir que verdad inmutable tiene dos sentidos, absoluto y relativo. Cuando se dice que la verdad inmutable es superior a nuestra alma y es Dios, se entiende de la verdad inmutable en sentido absoluto. Pero cuando se dice que la verdad del principio demostrativo es inmutable, si esta verdad nombra algo creado, está claro que no es inmutable en sentido absoluto, sino en sentido relativo, ya

que toda criatura empieza en la nada y puede terminar en la nada.

Y si se objeta que esta verdad es «per se» cierta en sentido absoluto para nuestra alma, hay que decir que, aunque el principio demostrativo, en cuanto dice algo complejo, sea creado, no obstante la verdad expresada por él puede ser significada de las siguientes maneras: según está en la materia, o según está en el alma, o según está en el arte divino, o ciertamente de todas estas maneras a la vez. Pues la verdad en una señal externa es señal de la verdad que está en el alma, ya que "las palabras son señales de los afectos que hay en el alma". Mas el alma en su porción superior mira a las cosas de arriba, de igual manera que en su porción inferior mira a estas cosas de abajo, pues está entre las cosas creadas y Dios; y por eso la verdad que hay en el alma mira a aquellas dos verdades como medio entre dos extremos, de manera que de la verdad de aquí abajo recibe certeza relativa, y de la verdad de arriba recibe certeza absoluta. Y por eso este género de [127a] verdad como inmutable en sentido absoluto es superior al alma, como demuestran los argumentos de razón tomados de Agustín. Las objeciones, por el contrario, parten del concepto de verdad inmutable en sentido relativo, que es la que tiene en cuenta propiamente el arguyente, y que se multiplica en las diversas cosas, y no es adorable, y puede ser vista por los demonios las diversas cosas, y no es adorable, y puede ser vista por los demonios y los condenados. Pues aquella verdad inmutable en sentido absoluto no pueden verla sino los que pueden entrar en el silencio íntimo del alma, al cual no llega ningún pecador, sino aquel solo que está completamente enamorado de la eternidad.

CUESTIÓN V

Si tuvo el alma de Cristo sólo la sabiduría increada, o tuvo también la sabiduría creada junto con la increada

Después de haber tratado de la sabiduría de Cristo en cuanto Verbo de Dios, se plantea la cuestión sobre la sabiduría del alma de Cristo. Y en primer lugar se inquiere si

tuvo sólo la sabiduría increada, o tuvo también la sabiduría creada junto con la increada.

Y parece que tuvo solamente la sabiduría increada.

Argumentos a favor

1. Eclesiástico, 1 [1]: Toda sabiduría viene del Señor Dios y con Él estuvo siempre y existe antes del tiempo. Mas todo lo que existe antes del tiempo es eterno; por tanto toda sabiduría es eterna; en consecuencia, si el alma de Cristo fue sabia con una sola sabiduría, fue sabia con sola la sabiduría eterna.

Si dices que la sabiduría se dice que estuvo con Dios como en su causa, con la misma razón se puede decir de cualquier criatura, y esto no hace a la misma sabiduría especialmente digna de alabanza.

Si dices que toda sabiduría quiere decir la sabiduría perfecta, con esto no está de acuerdo lo que sigue en el texto, ya que habla de aquella sabiduría a cuya adquisición invita, como se colige claramente de lo que sigue.

2. Agustín, El libre albedrío, 11: "Con la verdad y la sabiduría que es común a todos, todos se hacen sabios adhiriéndose a ella; en cambio, con la bienaventuranza de uno no se hace bienaventurado otro, ni con la justicia de uno se hace justo el otro, sino ajustando el alma a aquellas reglas inmutables y luces de virtudes, que viven inmutablemente en la misma verdad y sabiduría común". Por consiguiente, si la sabiduría de todos los sabios es una sola y no es una sola la bienaventuranza de todos los bienaventurados, como, hablando causalmente, en ambos casos se trata de buscar la unidad, es necesario admitir que formal y propiamente la sabiduría es una y con ella todos son sabios. Y ésta no puede ser la sabiduría creada, luego, si el alma de Cristo es sabia, es sabia con la sabiduría increada.

3. Agustín en su libro ochenta y tres cuestiones, en la cuestión acerca de las maneras de tener: "La sabiduría, cuando se acerca al hombre, no cambia ella, sino que cambia al hombre, y lo hace de necio sabio". Es así que, si la sabiduría significara un hábito creado, entonces ciertamente cambiaría, porque pasaría [en el hombre] del no

ser al ser; luego significa sólo algo increado; en consecuencia se sigue lo mismo que en el número anterior.

4. Hugo en su tratado Sobre la sabiduría del alma de Cristo: "Una sola es la sabiduría con que todos son sabios, y sin embargo no son todos sabios de la misma manera; mucho más sabia fue con esta sabiduría aquella alma que estuvo unida a la Sabiduría misma, la cual no floreció por participar en ella, sino que tuvo la plenitud por el privilegio de la unidad". Luego, si la plenitud de la sabiduría no es sino la sabiduría increada, parece, etc.

5. Hugo argumenta de esta manera: Si la sabiduría es un accidente, como la sabiduría es lo que hace bienaventurados a los sabios, nuestra bienaventuranza consistirá en un accidente. Mas los accidentes son mudables; por tanto nuestra bienaventuranza será mudable en sumo grado.

6. El que da algo a alguien, lo tiene él de alguna manera. Es así que la sabiduría da el saber al sabio; luego la sabiduría es sabia Pero si es sabia no es por otro sino por sí misma; por consiguiente toda sabiduría con laque el sabio es sabio, es sabiduría que es sabia por sí misma. Mas una tal sabiduría no es sino la sabiduría increada; por tanto, si el alma de Cristo es sabia con tal sabiduría, es evidente que, etc.

7. La perfección es más noble que lo que se puede perfeccionar, y el sabio más noble que el no sabio, y el inteligente más noble que el no inteligente. Luego, como la sabiduría es la perfección del sabio, y el sabio es sabio e inteligente con la sabiduría, es necesario que la sabiduría sea sabia e inteligente. Pero no puede ser sabia sino por sí misma y tal sabiduría es la sabiduría increada; por consiguiente, etc.

Con estos argumentos de razón y de autoridad se demuestra que el alma de Cristo es sabia sólo con la sabiduría increada, y no sólo ella, sino también cualquier otra alma que tenga sabiduría.

Pero se demuestra más especialmente acerca del alma de Cristo de la siguiente manera.

8. La sabiduría hace sabio a aquel a quien se une. Es así que la sabiduría increada se une al alma de Cristo; luego el alma de Cristo se hace sabia con la sabiduría increada.

Si dices que se une mediante la sabiduría creada que dispone a la misma alma para la unión, te contesto: La disposición intermedia es anterior y más inmediata y más esencial que aquello para lo que es dispuesta, porque tiene la función de medio que introduce. Mas el alma de Cristo está ordenada a la unión hipostática antes y más inmediata y esencialmente que a algún accidente que hay en ella; por tanto, si el Verbo eterno y la Sabiduría de Dios es hipóstasis y persona con relación a la naturaleza divina y humana, el alma de Cristo tiene una relación anterior y más inmediata y más esencial con la sabiduría increada que con la sabiduría creada; en consecuencia, etc.

9. Cuanto mayor es la sabiduría, tanto más conocible es y tanto más capaz de hacer conocer. Pero la sabiduría creada es menor que la sabiduría increada y tiene capacidad de hacer que conozca el alma en la que está presente; por consiguiente con mucha más razón la sabiduría increada. Es así que esta sabiduría estaba muy presente en el alma de Cristo; luego, etc.

10. Para que haya conocimiento no se requiere nada más que el sujeto que conoce y el objeto conocible y la razón de conocer. Mas todo esto se daba en aquella alma en cuanto estaba unida al Verbo eterno; por tanto era sabia con la sabiduría increada, excluida toda sabiduría creada.

11. "Lo mismo que el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma" y de manera mucho más excelente. Pero el alma puede dar vida al cuerpo por sí misma; por consiguiente, con mucha más razón el mismo Dios dará vida por sí mismo al alma, y sobre todo a aquella a la que está unida en el más alto grado. Mas así estaba el alma de Cristo; por tanto, etc.

12. Si Dios conociera por medio de alguna cosa distinta de Él, se rebajaría su conocimiento, porque la razón de su conocimiento sería o más noble o menos noble, y de cualquiera de estas dos maneras quedaría rebajado el conocimiento divino. Luego, si el alma de Cristo conoce por medio de alguna cosa creada distinta de ella, se rebaja su

conocimiento, porque o esa cosa es menos noble y así es perfeccionada por una cosa menos noble, o es más noble, y entonces el alma de Cristo no es la más noble de todas las criaturas. Por tanto, si es la más noble dentro de los límites de toda la nobleza creada, es imposible que conozca algo si no es por sí misma o por medio de la sabiduría increada.

13. Cuanto más inmediatamente se acerca un entendimiento a la fuente de la sabiduría, tanto más sabio es '9. Es así que el alma de Cristo es la más sabia; luego se acerca a la sabiduría increada de la manera más inmediata; en consecuencia, excluida toda otra sabiduría, es sabia con aquella sabiduría eterna.

14. El alma de Cristo está unida a la divina majestad de tal manera que debe ser honrada con el mismo honor con que es honrada la divina majestad, Luego por la misma razón está tan unida a la luz eterna que es sabia con la misma sabiduría que la luz eterna. Mas ésta es únicamente la sabiduría increada; por tanto el alma de Cristo es sabia únicamente con la sabiduría increada.

15. Donde está la plenitud de la sabiduría está de más poner la sabiduría parcial. Pero en Cristo está la plenitud de la sabiduría, porque plago al Padre que habitara en él toda plenitud, Col 1 [19]; por consiguiente, si toda sabiduría creada es parcial, está de más poner en Cristo o en su alma la sabiduría creada.

16. La naturaleza no emplea muchos medios para hacer una cosa que puede hacer con pocos, y esto redundaría en alabanza de la naturaleza creada; luego, si la alabanza que se atribuye a la naturaleza creada puede atribuirse a la naturaleza increada, ya que la sabiduría increada es por sí misma suficientísima, porque es del todo completa y plena; luego parece que la sabiduría creada está de más en Cristo. Mas en Cristo no hay que poner nada superfluo; por tanto, etc.

17. Siempre que varias luces materiales convergen en el mismo medio, de manera que una sea mayor que la otra, una oscurece la otra, no porque sea contraria, sino porque es más intensa. Ahora bien, si la sabiduría increada aventaja a la creada mucho más que alguna luz material supera a otra por pequeña que sea, la sabiduría increada oscurecerá

a la otra. Pero no hay que poner en Cristo ninguna sabiduría oscurecida; por consiguiente, etc.

18. Más dista el conocimiento creado del increado que la opinión de la ciencia, o la fe de la visión clara y descubierta. Es así que en el mismo sujeto no puede haber a la vez opinión y ciencia, ni fe y visión clara y descubierta; luego tampoco sabiduría creada con sabiduría increada.

Argumentos en contra:

1. Jesús crecía en sabiduría y en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres [Lc 2,52]. Mas esto no podía ser por la sabiduría increada; por tanto, además de esa tema la sabiduría creada.

2. Dice el Damasceno que en Cristo a causa de sus dos naturalezas es necesario admitir que hubo dos voluntades. Luego por igual razón dos conocimientos, por tanto dos ciencias, y por tanto dos sabidurías.

3. Nadie es bueno si no lo informa la bondad; por tanto nadie es sabio si no lo informa la sabiduría. Pero la sabiduría increada no puede ser forma de ninguna criatura, sino sólo ejemplar; por consiguiente, si el alma de Cristo es sabia con alguna sabiduría que la informe, es necesario que, además de la sabiduría increada, tenga también la sabiduría creada que la informe.

4. La sabiduría es accidental al sabio creado, el cual no es sabio por sí mismo. Es así que la sabiduría increada, como es Dios, no puede ser accidental para nadie; luego es necesario que, además de la sabiduría increada, admitamos en el alma de Cristo alguna sabiduría creada, ya que la sabiduría no es para ella esencial, sino accidental.

5. La perfección consiste en ser y ser bien. Mas Dios no es forma perfectiva de ninguna criatura en cuanto al ser; por tanto tampoco en cuanto al ser bien.

Pero la sabiduría es forma perfectiva de la misma alma de Cristo sabio en cuanto al ser bien; por consiguiente esta sabiduría no puede ser la sabiduría increada; luego, etc.

6. El alma de Cristo no es sabia por esencia, ya que es sabia por algo distinto de ella. Luego, si es sabia, es sabia por participación. Es así que no participa de la sabiduría eterna según su esencia, ya que ésta es simple; luego es necesario que participe de ella según su influencia. Mas tal influencia es creada; por tanto es necesario que el alma de Cristo sea sabia por la sabiduría creada.

7. El alma de Cristo es de la misma naturaleza que las otras almas. Pero ninguna alma alcanza plenamente la fuente de la sabiduría eterna si no es deiforme; y deiforme no puede ser sino por algún don dado a ella que le dé forma y la haga conforme a Dios; y tal don es la gracia y la sabiduría creada; por consiguiente es necesario que el alma de Cristo sea sabia por la sabiduría creada.

8. Dios, siendo luz y sabiduría, es conocido de diversas maneras por diversas almas, y por el alma de Cristo es conocido de manera más excelente que por otras. Por tanto, esto es o por razón del mismo Dios conocido, o por razón de la capacidad cognoscitiva, o por razón de algo que la dispone a conocer. No es por razón del mismo Dios, ya que Él no tiene en sí ninguna variación; ni sólo por razón de la potencia cognoscitiva, porque entonces, los que tuvieran mejores dotes naturales, serien más sabios y mejores, lo cual es falso ³⁸; luego será por razón de algún hábito intermedio que la dispone. Pero este hábito no es sino la sabiduría creada; por consiguiente, etc.

9. La sabiduría increada de Dios por su esencia está presente en el mayor grado posible en todos los entendimientos. Luego, si hiciera sabios con sola su presencia, cualquier entendimiento seria sabio. Y como esto es manifiestamente falso, se sigue que además de su presencia se requiere su influencia. Luego, si el alma de Cristo es sabia, es evidente, etc.

10. El Verbo de Dios, que es la Sabiduría, está unido a los ojos de Cristo, y sin embargo los ojos no son sabios. Luego para que el alma de Cristo sea sabia no le basta la unión hipostática. En consecuencia es necesario que se una como el sujeto que conoce se une al objeto conocible. Y toda unión de esta índole se hace por asimilación. Es así que toda asimilación se hace según alguna cualidad; luego es necesario que al alma de Cristo se le conceda una cualidad

espiritual creada, por medio de la cual sea idónea para conocer. Mas a ésta la llamamos sabiduría creada; por tanto, etc.

Conclusión

El alma de Cristo, por ser criatura, estuvo dotada de la sabiduría creada y la sabiduría increada

Respondo:

Para entender lo dicho hasta aquí hay que tener en cuenta que, como queda claro en la cuestión anterior, para el conocimiento cierto no basta la influencia de la luz eterna sin su presencia, ya que ninguna cosa creada puede dar estabilidad al alma con la certeza perfecta hasta el extremo de que llegue a la verdad inmutable y a la luz infalible. De la misma manera hay que entender que para el conocimiento sapiencial no basta la presencia de esa luz eterna sin su influencia, no por defecto suyo, sino por defecto nuestro, ya que la inteligencia creada no llega a aquella sabiduría fontal. Si no ha sido hecha deiforme, y por ello elevada y habilitada: elevada sobre sí misma y habilitada en sí misma. Por eso es necesario que se le dé algún don de arriba, el cual, sin embargo, le sea proporcional y se le adhiera. Y esto es lo que llamamos influencia de la luz eterna, y porque habilita al alma para la sabiduría, la llamamos sabiduría creada. Sin embargo, porque esta misma influencia no habilita ni eleva si no está unida a la luz eterna como a principio que mueve y razón que dirige y fin que aquieta, por eso no obtiene la razón de sabiduría por sí misma, sino por razón de aquella de quien mana, según la cual dirige y a quien conduce, y esta es la sabiduría increada.

Y por eso según aquellos sabios a quienes fue dado ascender sobre si mismos, el nombre de sabiduría se da principal y propiamente sólo a la sabiduría fontal e increada. Pero según los que hablan y entienden comúnmente se da ese nombre no sólo a ésta, sino también a su influencia, que habilita al alma humana para el conocimiento perfecto. Y según esto hay que conceder que el alma de Cristo, por ser criatura, tuvo la sabiduría creada y la sabiduría increada: la increada como principio que mueve principalmente el alma y la dispone y aquieta; la creada como principio que informa,

habilita y eleva el alma para que pueda llegar plenamente a la increada.

Y está claro que concurren las dos a la vez por aquello que dice Agustín, La Trinidad, IX, 7: "En aquella eterna Verdad, por la cual han sido hechas todas las cosas temporales, vemos con la vista del alma el modelo según el cual somos y según el cual hacemos algo con razón verdadera y recta, sea en nuestro interior sea en los objetos materiales, y el verdadero conocimiento de las cosas, que hemos concebido gracias a ella, lo tenemos en nosotros como palabra, y diciéndola la engendramos en nuestro interior, y no se separa de nosotros al nacer".

De lo cual queda claro que en la sabiduría concurren la Verdad eterna y el conocimiento de la verdad concebido en nosotros, el cual informa a nuestra propia alma.

Solución de las objeciones

1. A la primera objeción: Toda sabiduría viene del Señor Dios, hay que decir que sabiduría aquí no se toma en el sentido de hábito que informa al alma del sabio y la habilita para conocer, sino en el sentido de razón inmutable del conocer. Y toda razón de esta índole está en el arte de Dios, porque es eterna, y sin ella no puede existir la sabiduría creada, como queda demostrado arriba. De aquí que de ese texto no se puede concluir que no debe admitirse [en Cristo] la sabiduría creada.

2.3. A las objeciones tomadas de los dos textos de Agustín hay que decir que los dos hay que entenderlos de la sabiduría increada, la cual sin embargo no excluye la sabiduría creada, como resulta claro de lo dicho anteriormente. Pero sin embargo, Agustín, hablando de la sabiduría, siempre o la mayoría de las veces piensa en la sabiduría increada, porque en comparación de ella no considera la sabiduría creada digna del nombre de sabiduría; o porque [la sabiduría creada] depende totalmente de ella a modo de influencia, por lo cual más que un ente es una propiedad de un ente, y, más que sabiduría debe ser llamada efecto e irradiación de la sabiduría.

Y si tú preguntas por qué no se puede decir lo mismo de la bienaventuranza, siendo así que ella dimana totalmente de

la bienaventuranza eterna, hay que decir que la bienaventuranza eterna significa afecto que se mantiene unido al sumo Bien; la sabiduría, en cambio, significa conocimiento que contempla el sumo Bien. Y el afecto significa algo que sale del alma; en cambio, el conocimiento significa algo que entra en el alma s, Y porque los diversos afectos tienen diversos orígenes, por eso se admiten formal y originalmente diversas bienaventuranzas. Pero en la sabiduría no es así, la cual, por sí misma, mira a un solo origen, es decir, a la luz eterna, de la cual y conforme a la cual viene todo conocimiento cierto.

4.5. A la objeción tomada de Hugo hay que decir que las palabras de Hugo concuerdan con las palabras de Agustín, porque él, como hombre extático y sabio, pone su pensamiento sobre todo en la misma fuente de la sabiduría.

De ahí que la objeción de que nuestra bienaventuranza no puede estar en cosas accidentales, no quiere decir que no seamos dispuestos a la bienaventuranza por alguna cosa accidental, sino que todo lo que es accidente tiene más bien razón de camino que conduce a otro que de algo que aquietta y consume y de esta manera ponemos la sabiduría creada en el alma de Cristo y en cualquier otra alma no como el elemento en que descansa aquella bienaventurada alma, sino como el elemento que la reconduce y la dispone a la sabiduría increada, la cual la hace bienaventurada principal y esencialmente.

6.7. A las objeciones de que la sabiduría da el saber y que la sabiduría es más noble que el sabio, hay que decir que no se dice propiamente que la sabiduría creada nos dé el saber, sino más bien que la sabiduría increada nos da el saber en ella misma, disponiéndonos por medio de la sabiduría creada. Y por eso no se sigue que la sabiduría creada sea sabia o tenga el saber en acto, puesto que no tiene razón de ente completo, sino más bien razón de camino y de medio que dispone, como se ve claro de lo dicho anteriormente.

8. A la objeción: La sabiduría hace sabio a aquel a quien se une, hay que decir que la sabiduría puede unirse a alguien de muchas maneras, ya como la hipóstasis se une a la naturaleza sustantificada en ella, ya como la razón y la luz de conocer se une al que conoce iluminado por ella. De la

primera manera no hace sabio, ya que en ese caso el cuerpo de Cristo, por estar unido a la sabiduría, sería sabio; sino de la segunda manera. Y de esta forma no se une al alma de Cristo sino mediante el don de la sabiduría creada, que es como la luz informativa de la misma alma, que la hace deiforme y hábil para contemplar la luz de la sabiduría increada.

9. A la objeción: Cuanto mayor es la sabiduría, tanto más conocible es y tanto más capaz de hacer conocer, hay que decir que esto es verdad de la sabiduría como principio influyente, pero no es verdad de la sabiduría como principio informante a no ser que la sabiduría sea tal que sea capaz por naturaleza de informar y de perfeccionar y de unirse a otro como forma. Pero la sabiduría increada no es así, sino la creada, y por eso no es concluyente aquella objeción.

10. A la objeción: Para que haya conocimiento no se requiere nada más que el sujeto que conoce y el objeto conocible y la razón de conocer, hay que decir que el sujeto que conoce puede entenderse como la facultad de conocer sola o la facultad de conocer junto con su hábito. Si se trata de la facultad con su hábito la objeción es verdadera, y entonces se incluye en ella la ciencia creada, la cual habilita al alma [para conocer la sabiduría increada]. Si se trata de la facultad sola, entonces la objeción es falsa, y hay que responder por eliminación.

11. A la objeción: Dios es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo, hay que decir que el alma se dice vida del cuerpo en dos sentidos, a saber, a modo de principio que da forma, o a modo de principio que influye, porque el alma se relaciona con el cuerpo de dos maneras, a saber, como principio que lo perfecciona o como principio que lo mueve 66. Por tanto cuando la objeción demuestra que el alma al dar la vida al cuerpo se asemeja a Dios, hay que decir que se entiende del alma en cuanto mueve el cuerpo, no en cuanto lo perfecciona. Mas el alma mueve el cuerpo mediante su poder y mediante su disposición que hace al cuerpo idóneo para recibir la influencia del alma, y de esta manera la luz y el amor divinos mueven al alma y le dan vida mediante la gracia y la sabiduría que le infunden.

12. A la objeción: Si Dios conoce por medio de alguna cosa distinta de Él, se rebajará su conocimiento, hay que decir

que no hay paridad. Porque siendo Dios el ser más noble, no puede tener nada más noble que Él, ni absoluta ni relativamente, ni en cuanto al ser ni en cuanto al ser bien, porque el mismo ser es para Él el ser bien. En cambio el alma de Cristo, aunque es más noble que las demás criaturas por razón de la gracia de unión, a pesar de ello, difieren en ella el ser y el ser bien, la sustancia y la disposición accidental. Y como por medio de esa disposición recibe alguna plenitud, por eso no es contrario a su nobleza como criatura que tenga algo más noble que ella al menos en sentido relativo: pues la plenitud y perfección última, en la cual se encierra el apetito de esta alma, es la sabiduría increada, y a ella se dispone por medio de la influencia creada, como queda claro de lo que se ha dicho.

13. A la objeción sobre el entendimiento que se acerca a la fuente de la sabiduría de forma inmediata, hay que decir que hay un medio que dispone y un medio que acompaña. El primero es intrínseco; el segundo, extrínseco; el primero hace acercarse más; el segundo, hace quedarse a distancia. Y la objeción es verdadera en cuanto al medio que conduce. Mas la sabiduría creada, que se admite en Cristo, tiene razón de medio que lo dispone a que saque perfecta e inmediatamente de la fuente de la sabiduría eterna. Y como es evidente, el razonamiento no procede.

14. A la objeción de que el alma de Cristo es adorada con culto de latría por causa de la unión con la divina majestad..., hay que decir que no se trata de lo mismo, porque la adoración es un acto que se debe a la misma naturaleza por razón de la persona. Pues el honor que se da a Cristo, no se le da ni a su alma por sí misma ni a su cuerpo, sino a su persona, en la cual subsisten ambos. En cambio el conocimiento es un acto que sale de la facultad de la misma alma. Y lo mismo que la naturaleza divina y la humana en Cristo son distintas, así también tienen diversas potencias y operaciones, y por ello, diversas sabidurías y conocimientos, no así diversos honores. Por eso no hay paridad.

15. A la objeción: Donde se debe poner la plenitud de la sabiduría, está de más poner la sabiduría parcial, hay que decir que es verdad cuando se trata del mismo objeto y desde el mismo punto de vista. Cuando se dice que Cristo tuvo la plenitud de la sabiduría, si se entiende de la plenitud

absoluta y fuera de todo género, se refiere a la naturaleza increada; mas si se entiende de la plenitud en general, ésta se puede aplicar a su naturaleza creada, y esta plenitud es en cierto modo parcial con respecto a la plenitud absoluta; y no está de más, porque es más proporcionada al alma de Cristo, pues por sí sola no tenía cabida para contener aquella inmensidad de la sabiduría increada.

16. A la objeción: La naturaleza no emplea muchos medios..., hay que decir que es verdad si con un medio se hace una cosa tan bien y tan ordenadamente como con muchos. Pero aquí no es así, y no es por defecto de la misma sabiduría que ilumina, sino por la naturaleza de la misma alma que la recibe, como queda claro de lo que se ha dicho arriba.

17. A la objeción que se hace con el símil de las luces materiales, hay que decir que no hay parecido, porque una de aquellas luces no dispone para la otra; es más, cada una de por sí tiene su ser propio y distinto, y por eso la actividad de una se ve menos que la actividad de la otra, la cual por sobresalir más reclama la superioridad. Pero en el caso presente no es así, porque la sabiduría creada prepara para la sabiduría increada, y la creada no alumbra si no es por la increada, y no se llega a la increada si no prepara la creada.

18. A la objeción sobre la distancia entre la ciencia creada y la increada, y entre la opinión y la ciencia, hay que decir que no hay parecido: porque la opinión y la ciencia están en el mismo sujeto y según un mismo punto de vista y respecto al mismo objeto, aunque tienen condiciones diversas y opuestas. En cambio, la sabiduría creada y la increada, aunque son de distinta naturaleza, sin embargo no están en el sujeto según un mismo punto de vista, ni tienen condiciones tan diversas y opuestas; es más, tienen condiciones concomitantes' porque ninguna cosa creada subsiste sino por el ser increado, Y así queda clara la respuesta a todas las objeciones.

CUESTIÓN VI

Si comprende el alma de Cristo la misma sabiduría increada

Admitido que el alma de Cristo es sabia con la sabiduría increada y con la sabiduría creada a la vez, se plantea en consecuencia la cuestión de si comprende la misma sabiduría increada.

Parece que sí:

Argumentos a favor

1. Juan 3 14: Dios da su Espíritu sin medida,. Dice la Glosa: "A los hombres [lo da] con medida, mas al Hijo sin medida. Pero, lo mismo que lo engendró todo entero de su totalidad entera, así también dio su Espíritu entero al Hijo encarnado, no parcialmente y por partes, sino de una manera general y universal". Mas la medida del conocimiento de la verdad se corresponde a la medida del Espíritu concedido; por tanto, si el alma de Cristo recibió el Espíritu Santo sin medida, conoce a Dios sin medida. Y esto no es otra cosa que comprender la sabiduría divina; luego, etc.

2. Agustín, La Trinidad, XIII, 19: "En el Verbo reconozco al verdadero Hijo de Dios, en la carne al verdadero hijo del hombre, unidos ambos en una sola persona de Dios y del hombre por la largueza de una gracia inefable". En consecuencia, la gracia de la unión es inefable, luego sin medida e incomprensible. Pero según la cantidad de la gracia es la cantidad del conocimiento; por consiguiente, si el ser infinito es comprensible por el conocimiento incomprensible, por grande que sea su inmensidad será comprendido por el alma unida a él.

3. Dice Hugo en su obra La sabiduría [del alma] de Cristo: "El alma de Cristo tiene por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza". Es así que Dios tiene por naturaleza la comprensión de su propia sabiduría; luego el alma de Cristo la tiene por gracia.

4. Tanto o más es ser Dios que comprender a Dios 4. Ahora bien, la gracia de la unión hipostática puede hacer que una criatura sea Dios; luego con mucha más razón hará que la criatura comprenda a Dios. Mas no hizo esto sino con el alma de Cristo; por tanto, etc.

5. Bernardo en Al papa Eugenio sobre la consideración' dice que hay unidad por naturaleza, por dignación y por

superdignación. La unidad por dignación no es tan grande como la unidad de la Trinidad, que es por superdignación, y es mayor que la unidad por naturaleza 6. Pero tanto en la unidad por naturaleza como en la unidad por superdignación uno de los extremos es comprendido por el otro, y viceversa; por consiguiente, con la misma y con mucha mayor razón parece que se da esto en la unidad por dignación. Es así que el alma de Cristo está unida a la sabiduría increada con la unidad de dignación; luego

6. E Isidoro: "La Trinidad es conocida sólo por ella sola y por el hombre asumido [por el Verbo]", y consta que esto no se entiende de cualquier conocimiento, sino solamente de aquel que la Trinidad no tiene en común con la pura criatura. Mas éste no es otro que el conocimiento comprensivo; por tanto, éste lo tiene la criatura unida [al Verbo].

7. Y Casiodoro: "Aquella luz inaccesible la entiende el alma sana por encima de todas las claridades". Ahora bien, el alma unida al Verbo fue la más sana; por consiguiente, la entendía por encima de toda otra claridad; por tanto o no comprendía ninguna otra claridad, o si comprendía alguna, comprendía también aquella.

8. La gracia de unión supera absolutamente a la gracia de comprensión por grande que ésta sea; en consecuencia hace que Dios sea conocido con absoluta mayor claridad. Es así que esto no es otra cosa que comprender la divina sabiduría; luego, etc. Pues nada supera absolutamente todo ser finito sino el ser infinito.

Agustín, La Trinidad IX, dice que el alma es simple. Por eso, cuando se conoce a sí misma, se conoce totalmente, no parcialmente. Luego, como la sabiduría eterna es simple, si es conocida por el alma de Cristo, es conocida totalmente. Mas conocer una cosa totalmente no es otra cosa que comprenderla; por tanto, etc.

Esta proposición es de por sí verdadera: El ser simple, cuando es conocido, es conocido todo entero; luego el ser más simple es conocido más plenamente; y el ser simplicísimo es conocido plenísimamente. Pero el Verbo increado tiene la suma simplicidad; por consiguiente es conocido plenísimamente. Mas esto es comprenderlo de la

manera más perfecta; por tanto es comprendido de la manera más perfecta por el alma de Cristo.

El alma de Cristo en su conocimiento del Verbo o lo conoce todo entero con claridad o hay parte del Verbo que desconoce y parte que conoce con claridad. Si lo conoce con total claridad, entonces es que lo comprende totalmente. Si hay parte que desconoce y parte que conoce con claridad, entonces es que en el Verbo hay partes. Es así que esto es absurdo, porque el Verbo no sería la suma simplicidad; luego, etc.

Si hay parte que desconoce, o esa parte es Dios o no. Si no es Dios, entonces a la vez que la desconoce, no obstante comprende a Dios. Si es Dios, luego el alma de Cristo desconoce a Dios. Mas ninguna alma que desconoce a Dios es bienaventurada; por tanto según esto el alma de Cristo no es bienaventurada. Pero esto es absurdo; por consiguiente, también la premisa de la que se deduce. Lo mismo que se da en Dios verdaderamente la inmensidad, así también se da en Dios verdaderamente la simplicidad. Ahora bien, lo mismo que es propio de la inmensidad no ser nunca comprendida totalmente, es también propio de la simplicidad ser totalmente comprendida por cualquiera que la comprenda; por tanto, por la misma razón que se dice incomprensible por razón de la inmensidad, se dirá comprensible por razón de la simplicidad.

Si en el punto la esencia y el poder fueran lo mismo, el que lo conociera totalmente en cuanto a su esencia, lo conocería totalmente en cuanto a su poder. Es así que en Dios es lo mismo su esencia y su poder, y todo lo que es esencial en Él es totalmente idéntico y sumamente simple; luego, o no se conoce nada de Dios, o si se conoce algo, se conoce todo y totalmente; por tanto se comprende todo y totalmente; luego no sólo el alma de Cristo comprende al Verbo, sino también toda alma que conoce a Dios de cualquier manera.

15. Dice Beda que "al alma no la puede llenar nada menor que Dios", Pero si la capacidad del alma pudiera llenarse con alguna cosa limitada, la llenaría algo menor que Dios; por consiguiente, la capacidad del alma se extiende al ser infinito como infinito. Mas el alma de Cristo comprende todo aquello a lo que se extiende su capacidad, ya que es plenamente perfecta; por tanto, comprende al ser infinito.

16. El alma de Cristo ama a Dios cuanto debe ser amado. Pero Dios debe ser amado sin modo ni medida; por consiguiente, como lo ama tanto como lo conoce, se sigue que lo conoce sin medida; en consecuencia, etc.

17. El entendimiento es por naturaleza tal que se fortalece entendiendo la suma realidad inteligible. Luego, cuanto más claramente entiende el alma de Cristo, tanto más capaz se hace de entender más claramente. Luego, o no tendrá nunca reposo, o comprenderá totalmente al Verbo unido a ella.

18. Si existiera algo cuya capacidad se aumentara cogiendo nuevas cosas, o no se llenaría nunca con ellas o se le pondría a su alcance el ser infinito. Pero la capacidad del alma de Cristo es así; por consiguiente, o queda en parte vacía o comprende la sabiduría infinita.

19. El ser finito dista del ser infinito tanto como el ser creado del ser increado. Mas lo que dista el ser creado del ser increado no impide que el entendimiento se eleve a conocer el ser increado como increado; por tanto, por la misma razón el ser finito podrá elevarse a conocer el ser infinito como infinito. Pero esto no se puede dar más que en el alma de Cristo; por consiguiente, etc.

20. Cuanto dista la finitud de la infinitud tanto dista la simplicidad de la composición. Es así que el entendimiento del alma de Cristo, aunque tenga alguna composición, sin embargo entiende y conoce al mismo Verbo en cuanto simplicidad suma; luego igualmente en cuanto suma infinitud. Mas esto es comprender toda la sabiduría del Verbo; por tanto, el alma de Cristo comprende la sabiduría increada.

Argumentos en contra:

1. El Damasceno, I, 4: "Infinito es Dios e incomprensible, y de su sustancia sólo es comprensible su infinitud y su incomprensibilidad". Luego el llamarse incomprensible no es por razón de Él mismo, sino por referencia a la naturaleza creada. Por tanto, si el alma de Cristo es una criatura, la sabiduría increada es incomprensible para ella.

2. Agustín, La ciudad de Dios, XII: "Todo lo que se sabe queda limitado por la capacidad de comprender del que lo sabe". Pero el ser infinito no puede en modo alguno quedar limitado por el ser finito; por consiguiente en modo alguno es comprendido por el ser finito. Mas el alma de Cristo es finita, ya que es criatura; por tanto, etc.

3. Todo el que conoce conoce según su capacidad de conocer 22. Pero la capacidad de conocer del alma de Cristo es limitada; por consiguiente todo lo que conoce lo conoce como limitado y de un modo limitado; en consecuencia, no comprende el ser infinito en modo alguno.

4. Todo el que comprende una cosa la contiene totalmente dentro de él; luego es mayor o igual que esa cosa. Mas el alma de Cristo no es mayor ni igual que el Verbo eterno; por tanto no lo comprende en modo alguno 23.

[Siempre] es posible pensar alguna cosa más grande que todo lo que comprenda el alma, porque, una vez que ésta haya alcanzado los límites de esa cosa, su pensamiento puede extenderse todavía más allá. Es así que no es posible pensar nada más grande que la sabiduría de Dios; luego es necesario que la sabiduría de Dios sea aprehendida por el alma de Cristo de un modo no [totalmente] comprensivo.

6. El alma de Cristo, aunque está unida al Verbo de la manera más perfecta, a pesar de ello no encierra en sí al Verbo en cuanto a la existencia, ya que el Verbo existe fuera de ella y está en alguna parte en que no está el alma de Cristo unida a él. Luego por igual razón tampoco cabrá la sabiduría divina dentro del entendimiento del alma de Cristo; luego no la comprende.

7. Comprender una cosa es abarcarla plenamente. Mas abarcar plenamente el ser infinito no es posible si no es por medio de un acto infinito. Y un acto infinito no es posible si no hay poder infinito, y no puede haber poder infinito si no hay igualmente también sustancia infinita; por tanto, si el alma de Cristo comprendiera la sabiduría divina, como ésta es infinita, el alma sería infinita en cuanto a la sustancia, el poder y el obrar. Pero esto es falso e imposible; por consiguiente, etc.

8. Lo que comprende una cosa según la cantidad de su volumen se extiende con ella igualando su extensión. Luego el que comprende una cosa según la excelencia de su claridad, se iguala a ella en claridad. Es así que es imposible que el alma de Cristo se iguale a la sabiduría divina en claridad, ya que ésta es pura luz y el alma de Cristo es tiniebla en cuanto criatura; luego es imposible que la sabiduría eterna de Dios sea comprendida por el alma de Cristo.

9. La eternidad es a la eviternidad como el círculo mayor al círculo menor. Ahora bien es imposible que el círculo mayor sea comprendido por el círculo menor; luego es imposible que la sustancia eterna sea comprendida por la sustancia eviterna. Mas la sabiduría de Dios es eterna, y el alma de Cristo no es eterna, sino eviterna; por tanto, etc.

10. El que comprende una cosa la conoce perfectísimamente. Luego, si el alma de Cristo comprende la sabiduría eterna, es necesario que sea sabia en sumo grado, y, consiguientemente, bienaventurada en sumo grado; luego sena igual a Dios en bienaventuranza y en bondad; luego no tendría principio ni fin; luego no sería criatura ni alma; luego, si estas cosas y otras muchas que se podrían deducir son absurdas, es imposible que la divina sabiduría sea comprendida por el alma de Cristo.

Conclusión

El alma de Cristo no puede propiamente comprender la sabiduría increada

Respondo:

Para entender lo precedente hay que tener en cuenta que, como se ha demostrado en la cuestión anterior, para que una criatura tenga conocimiento perfecto y cierto concurre no sólo la presencia de la luz eterna, sino también la influencia de la luz eterna; no sólo el Verbo increado, sino también el verbo concebido interiormente; no sólo la sabiduría eterna, sino también la noticia impresa en el alma; no sólo la verdad que causa, sino también la verdad que informa.

Por consiguiente, como el alma de Cristo y cualquier alma que conoce a Dios, lo conoce según la medida de la influencia del Verbo y de la noticia que informa la mente interiormente; y como este verbo y noticia, por tener una esencia creada, y por ello limitada, no puede igualarse a la sabiduría divina, ya que ella es infinita en todo: hay que confesar que la sabiduría increada no puede ser comprendida por el alma de Cristo unida a ella ni por cualquier otra criatura, en el sentido en que se dice que es comprendida una cosa cuando el que la comprende la abarca dentro de sí mismo toda y totalmente según todas las maneras, conforme a lo que dice Agustín en su Carta a Paulina sobre la visión de Dios: "La plenitud de Dios ninguno la comprende jamás no sólo con los ojos del cuerpo, sino ni siquiera con la misma mente, pues una cosa es ver y otra, viendo, comprender totalmente, puesto que se ve lo que se siente presente de alguna manera; mas se comprende totalmente lo que se ve de tal manera que nada del objeto visto queda oculto al que lo ve, aquello cuyos límites pueden ser vistos por todo alrededor".

Para una visión así se requiere necesariamente que el que comprende iguale supere al propio comprendido en acto, en hábito y en potencia. Y esto no parece darse de ninguna manera en el alma de Cristo o en alguna criatura en comparación con la sabiduría eterna; como ésta es infinita y aquélla finita, ésta supera a aquélla absolutamente.

Y esto es lo que dice Agustín, La Trinidad, IX, 11: "En la medida en que conocemos a Dios, somos semejantes a Él, pero no semejantes hasta la igualdad porque no lo conocemos tanto como Él se conoce a sí mismo". Y después: "Cuando conocemos a Dios, aunque nos hagamos mejores que éramos antes de conocerlo, sobre todo cuando es verbo ese conocimiento deleitable y amado como se merece, ese conocimiento se convierte en alguna semejanza de Dios; sin embargo es inferior, porque está en una naturaleza inferior, pues el alma es una criatura Dios es el Creador".

Por consiguiente, no pudiendo el alma de Cristo al conocer al Verbo eterno engendrar un verbo igual a él, queda manifiesto que no puede comprenderlo en el sentido propio de la palabra.

Por lo cual se deben admitir como válidos los argumentos que favorecen esta tesis.

Mas para entender las objeciones, puesto que proceden de tres caminos, a saber de la inmensidad de la gracia de la unión hipostática, de la simplicidad del Verbo de la sabiduría de Dios, de la capacidad y aquietamiento del deseo de la misma alma que conoce, hay que entender que, aunque la naturaleza divina y la humana disten como el ser finito del ser infinito, a pesar de ello pueden unirse en la unión hipostática, quedando a salvo la propiedad de una y otra naturaleza. Sin embargo la misma naturaleza divina nunca se hace finita, ni la humana se hace infinita. De aquí que, aunque Dios es hombre y el hombre es Dios a causa de la unidad de la persona y la hipóstasis, a pesar de ello quedan a salvo e inconfusas las operaciones de ambas naturalezas, aunque se prediquen recíprocamente por causa de la comunicación de idiomas.

Por otro lado, aunque el Verbo divino es simple, es sin embargo infinito, no por la cantidad de su masa, sino por la cantidad de su poder; porque cuanto más simple es una cosa, tanto más unido está su poder, y "el poder más unido es más infinito que el poder multiplicado". Y por eso el Verbo divino, por lo mismo que es simplicísimo, es también infinitísimo. Y por eso, aunque está todo entero en dondequiera que está, a pesar de ello nunca es limitado ni comprendido por ninguna criatura.

Por último, aunque el entendimiento y el afecto del alma racional no descansan nunca sino en Dios y en el Bien infinito, esto no es porque lo comprendan, sino porque nada sacia al alma si no sobrepasa su capacidad. De aquí que es verdad que tanto el amor como el entendimiento de la propia alma racional son conducidos al Bien y a la Verdad infinita y en cuanto son infinitos. Pero este ser conducidos puede ser de seis maneras: creyendo, razonando, admirando, contuyendo, excediéndose y comprendiendo. La primera manera es propia de los imperfectos y viadores; la última manera es propia de la perfección suma y de la Trinidad eterna e infinita; la segunda y tercera manera pertenecen a los viadores; la cuarta y quinta a la consumación de la patria celestial.

Pues en el estado de viador podemos contemplar la inmensidad divina razonando y admirándola; en la patria, contuyéndola cuando seamos hechos deiformes, y «excediéndonos» cuando estemos totalmente embriagados. Por causa de esta embriaguez, dice Anselmo al final del Proslogio que más bien entraremos nosotros en el gozo de Dios que no el gozo de Dios en nuestro corazón.

Y porque aquella alma unida al Verbo ha quedado no sólo más deiforme, sino también más embriagada por la gracia no sólo suficiente, sino también sobreexcelente, por eso contempla la divina sabiduría, y contemplándola se extasía en ella, aunque no la comprenda. Y por esta causa la admiración no tiene lugar solamente en el estado de viador, sino también en la patria; no sólo en los ángeles, sino también en el alma asumida por Dios, de manera que puede decir: Admirable se ha hecho tu ciencia para mí, se ha remontado poderosa y no podré alcanzarla [Sal 138,6], como explica la Glosa refiriéndolo a la humanidad asumida por el Verbo, que "no puede igualársele ni en la sabiduría ni en ninguna otra cosa".

Visto esto, se contesta fácilmente a las objeciones.

Solución de las objeciones

1.2.3.4. A la primera objeción basada en la Glosa, de que la gracia se dio a Cristo sin medida; y a la basada en el texto de Agustín, de que aquella gracia es inefable; y a la basada en el texto de Hugo y a la basada en la razón que aduce de que aquella gracia hace que el hombre sea Dios: a todas estas objeciones hay que responder que todas ellas son verdaderas y hay que entenderlas según el concurso de las dos naturalezas en una sola persona. De lo cual resulta que por la inmensidad de aquella persona no sólo la gracia de unión se dice inmensa e inefable, sino también que por la unidad de persona Dios y las cosas de Dios pueden predicarse del hombre. Sin embargo, de esto no resulta que la propia alma ni su poder ni su hábito ni su acto pierda su condición de criatura, y por ello finita y limitada 48, y por eso no se sigue que sea propio de ella el acto comprensivo de la sabiduría eterna, ya que este acto es infinito y de poder infinito.

5. A la objeción basada en Bernardo acerca de la triple unión o unidad, hay que decir que no hay paridad, porque en la unidad de naturaleza y en la de superdignación los extremos son proporcionales, pues la una y la otra son una unidad connatural. Pero en la unidad de dignación es al contrario, porque esa unidad es sola de condescendencia y gracia, y por ello no es necesario que en ella haya mutua comprensión.

6. A la objeción basada en el texto de Isidoro, de que la Trinidad es conocida por ella sola, etc., hay que decir que dice esto sólo por la comunicación de idiomas o por el modo familiarísimo de la revelación de los arcanos divinos comunicados a aquella alma unida al Verbo, como quedará más patente en la siguiente cuestión.

Sal 7. A la objeción basada en el texto de Casiodoro, acerca de la luz inaccesible, a saber, que [esa luz] es entendida por el alma sana por encima de cualquier claridad, hay que decir que es verdad, entendiendo la salud como deiformidad perfecta. Pero no se sigue que sea comprendida porque las otras claridades sean menores y comprensibles, y ella sea mayor; por consiguiente, aunque sea conocida por el alma más límpidamente que las otras claridades, sin embargo no se sigue que sea comprendida.

8. A la objeción: La gracia de unión es superior a toda gracia de comprensión, hay que decir que es verdad; pero no es porque la gracia de unión dé a la propia alma de Cristo poder infinito, ya que no le quita el ser de criatura, sino porque la coloca en la hipóstasis infinita. Mas el obrar que sale de un poder se considera según la virtud mayor o menor del propio poder; por eso la gracia de unión y la de comprensión no son del mismo género; por tanto, aunque no guarden proporción, no se sigue por ello que la gracia de unión suscite en el alma un acto infinito; de la misma manera que no se sigue que la línea sea infinita en acto, aunque sea superior al punto sin proporción.

A la objeción tomada de Agustín: El alma es simple; por eso, cuando se conoce a sí misma, se conoce totalmente..., hay que decir que esto es porque el alma tiene una simplicidad limitada, a la cual acompaña el ser finita e indivisible. Por eso, cuando se conoce, se conoce toda y totalmente. Es así que la simplicidad de la sabiduría divina, como se ha

demostrado antes, está unida a la infinitud; luego, aunque pueda ser conocida y aprehendida por la criatura, sin embargo no puede jamás ser comprendida o limitada por la criatura.

A la objeción: Esta proposición es de por sí verdadera: El ser simple cuando es conocido, es conocido todo entero, hay que decir que es verdadera si se refiere al ser simple finito; pero si se refiere al ser simple infinito, en alguna manera es verdadera, en alguna manera no. Si se entiende que se conoce todo entero, es decir, no por partes, es verdadera. Pero si se entiende que es conocido todo entero, es decir, en su absoluta plenitud y perfección de manera que no sea superior al que lo comprende, es falsa. Por eso se ha dicho comúnmente y desde antiguo que, aunque el ser simple infinito sea conocido todo entero, no es conocido totalmente. Porque todo entero, por ser nombre, significa disposición de parte del sujeto o del objeto en sí; en cambio, totalmente, por ser adverbio, significa disposición del verbo, y por esto supone omnímoda perfección e igualdad en el acto del que comprende con relación a la cosa comprendida, lo cual no puede darse en el ser finito con relación al ser infinito.

11.12. A la objeción: o desconoce [al Verbo] todo entero o lo conoce todo entero, etc., la respuesta es obvia, porque lo desconoce todo entero y lo conoce todo entero. En efecto, lo conoce todo entero el que lo aprehende, ya que no lo aprehende por partes; pero también lo desconoce todo entero en cuanto a la comprensión, porque nada del Verbo puede ser comprendido por el entendimiento creado, pues es todo entero infinito y a la vez simple. Por eso lo mismo que se aprehende no se comprende. Lo mismo que el Verbo eterno el mismo y todo entero y según el mismo punto de vista está dentro de alguna criatura y está fuera de ella, así también es conocido por alguna inteligencia, y sin embargo no es comprendido por ella, porque la excede.

Por esto está clara la respuesta a la siguiente objeción: Si lo desconociera en parte, el entendimiento no sería bienaventurado. Pues, como ya se ha dicho, no se dice incomprensible porque se desconozca alguna parte, sino por la inmensidad de su simplicidad.

13. A la objeción: Lo mismo que [Dios] es verdaderamente infinito, es también verdaderamente simple, hay que decir que es verdadera.

A lo que sigue: Lo mismo que la incomprensibilidad dice relación al ser infinito, así la comprensibilidad dice relación al ser simple, hay que decir que es falso, porque el ser infinito, por el mismo hecho de ser infinito, sobrepasa de manera absoluta a cualquier ser finito; pero el ser simple, por el mismo hecho de ser simple, no significa adecuación o limitación ni absolutamente en sí ni en comparación con otro; porque, como se ha demostrado antes, el ser más simple, por ser el más simple, es necesario que sea infinito. En efecto, al haber dos clases de cantidad, cantidad de materia y cantidad de poder, en la cantidad de materia el ser simple y el ser infinito tienen diversos fundamentos; en cambio, en la cantidad de poder tienen el mismo fundamento, porque la magnitud de la simplicidad contribuye a la unión y al engrandecimiento del poder. Por eso, a causa de la suma simplicidad, no se comunica la comprensibilidad, sino más bien la incomprensibilidad y el poder inmenso.

14. A la objeción: Si en el punto la esencia y el poder fueran lo mismo, etc., hay que decir que el Verbo eterno no es comprendido ni según su esencia ni según su poder por ninguna criatura, porque tanto su poder como su esencia tienen una inmensidad que sobrepasa infinitamente todo poder creado. Por eso no hay similitud con el punto, cuya esencia es limitada.

15. A la objeción: Al alma no la puede llenar nada menor que Dios, hay que decir que es verdadera, como ya lo hemos tratado, porque el alma no está contenta con algún bien que ella conquiste y comprenda, porque un bien así no es el sumo bien. Sino que necesita un bien tal y tan grande que ella lo conquiste y lo aprehenda por la mirada y el amor, y que él la conquiste a ella por su supereminente superioridad.

16. A la objeción: El alma de Cristo ama a Dios tanto como debe, hay que decir que es verdad. Pero sin embargo, de esto no se sigue que ame a Dios tanto como Dios se ama a sí mismo. Porque el amor con que Dios se ama a sí mismo es eterno e inmenso e igual al amado, En cambio, el amor

del alma de Cristo no puede ser sino finito, porque nace de su voluntad.

Y lo que se dice que la medida de amar a Dios es amarlo sin medida, esto no es porque ese amor no tenga límite ni medida, ya que éstos son inherentes a toda criatura, sino porque el amor al amar no debe fijarse límite y término restrictivo, sino más bien dejarse llevar de modo excesivo con todo el esfuerzo del alma a aquella infinitísima bondad.

17.18. A la objeción: El entendimiento se fortalece entendiendo la máxima realidad inteligible, y su capacidad crece captando cosas mayores, hay que decir que eso se puede entender de dos maneras: primera, que esa capacidad, por el hecho de entender la suma realidad inteligible y captarla, es más vigorosa y poderosa con relación a las cosas que están por debajo de esa realidad, y esto es verdad; segunda, que el entendimiento es capaz de una luz y verdad aún mayor que la que ha captado, y esto es falso. Porque la capacidad del alma es igual a la cantidad de su poder, que se fundamenta en su sustancia finita; y por ello es finita en acto y puede ser suficientemente colmada por la deiformidad finita, la cual haciéndola semejante a Dios según su omnímoda posibilidad, la hace salir fuera de sí hacia el bien infinito, y por medio de ello le da perfección y reposo.

19.20. A la objeción: El alma de Cristo conoce el ser increado y simplicísimo, aunque sea creada y compuesta; luego por igual razón conoce el ser infinito en cuanto infinito, aunque ella sea finita, hay que decir que puede admitirse la conclusión: que conoce el ser infinito como el ser increado y simplicísimo. Pues lo mismo que el ser infinito no lo conoce comprendiéndolo, sino aprehendiéndolo y excediéndolo, igual le pasa con el ser increado y simplicísimo.

Sin embargo podría decirse que no hay paridad en uno y otro caso. Porque conocer el ser simple como simple y el ser increado como increado no encierra sino que el sujeto que conoce se asemeja al objeto conocido. En cambio, conocer el ser infinito como infinito no dice sólo asimilación, sino también una especie de adecuación, pues el ser infinito como infinito significa tamaño; por eso el argumento anterior no es consecuente, como no es consecuente afirmar que, si

la criatura puede asemejarse a Dios, por eso puede igualarse a Dios.

Confesamos que el alma de Cristo es deiforme, pero no que es igual a Dios; y por eso concedemos y sostenemos que, aunque aprehenda clara y distintamente la misma sabiduría unida a ella, sin embargo no la comprende totalmente.

CUESTIÓN VII

Si comprende el alma de Cristo todas las cosas que comprende la sabiduría increada

Se pregunta si el alma de Cristo comprende todas las cosas que comprende la Sabiduría increada. Y parece que sí.

Argumentos a favor

Rm 11 [33]: ¡oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios! ¡Qué incomprensibles son sus juicios e irrazonables sus caminos! De lo cual se colige que las cosas que atañen a la divina sabiduría son más comprensibles que los juicios divinos. Pero en Jn 5 [22.27] se dice que el Padre ha dado al Hijo todo juicio, porque es el Hijo del hombre. De lo cual se colige que el alma de Cristo comprende los juicios divinos; luego, si éstos son menos comprensibles que las otras cosas, con mucha más razón comprende todas las otras cosas.

2. Ap 5 [12]: Digno es el Cordero que ha sido inmolado de recibir la sabiduría; la Glosa: "El conocimiento de todas las cosas, como el Verbo unido a él". Es así que el Verbo unido comprende todo lo que conoce; luego también el alma de Cristo.

3. Juan Damasceno, en libro III [de la Fe ortodoxa]: "Decimos que Cristo hombre lo sabe todo; pues en Cristo están todos los tesoros de la sabiduría [Col 2,3]".

Si dices que esto se entiende según la naturaleza divina, respondo: Uno no sabe nada que no lo sepa su alma; luego, si Cristo lo comprende todo, es necesario que su alma también lo comprenda.

4. Gregorio, en los Diálogos: "Para el alma que ve al Creador es estrecha toda criatura". Luego, si el alma de

Cristo ve perfectamente al Verbo unido a ella, consiguientemente es estrecha para ella toda criatura. Pero más allá de toda criatura no hay otra cosa que la inmensidad de las cosas que son posibles a Dios; por consiguiente, el alma de Cristo comprende todas las cosas.

5. El alma de Cristo está unida de la manera más perfecta al Verbo tanto en cuanto es Verbo como en cuanto es ejemplar. Mas si hubiera en el Verbo o en el ejemplar eterno algo que se ocultara al alma de Cristo, podría pensarse [que el alma de Cristo podía estar] unida todavía más perfectamente; por tanto, si está unida con la unión más perfecta, es necesario que lo comprenda todo.

6. El alma de Cristo conoce en el Verbo. Y porque en un solo principio conoce muchas cosas, por eso conoce muchas cosas a la vez, aunque por su conocimiento natural no pueda entender más que un solo principio x; luego, como ese solo principio se extiende no sólo a muchas cosas, sino también a infinitas cosas; por la misma razón que conoce a la vez muchas cosas, conoce infinitas cosas.

7. El Verbo eterno reproduce eternamente todo lo que reproduce, puesto que es uno y uniforme; luego no lleva a una cosa de una manera y a las demás cosas de otra; luego el alma de Cristo o no ve en el Verbo ninguna cosa, o si ve alguna, ve infinitas.

8. El alma de Cristo es más poderosa para conocer por medio del Verbo unido a ella que cualquier alma [para conocer] por medio de un hábito dado a ella. Es así que el alma que tiene el hábito de la sabiduría comprende todas las cosas a las que se extiende ese hábito; luego por igual razón el alma de Cristo comprende por medio del Verbo eterno todas las cosas a las que se extiende el mismo Verbo".

9. El alma de Cristo conoce al mismo Verbo todo entero, puesto que lo tiene unido a ella todo entero. Pero en el Verbo la potencia y la esencia son una misma cosa; por consiguiente comprende la potencia del Verbo toda entera. Mas la potencia del Verbo se extiende a infinitas cosas; por tanto, el alma de Cristo comprende infinitas cosas.

10. El alma de Cristo está más cercana a las cosas tal como están en el Verbo que como están en su género propio. Ahora bien, ninguna cosa tiene el ser en su género propio sin que sea conocida por el alma de Cristo, pues sabe todas las cosas que son hechas; en consecuencia, con mucha más razón sabe todo lo que sabe el Verbo eterno.

11. La misma imposibilidad tiene saber con certeza las cosas contingentes que comprender infinitas cosas. Pero el alma de Cristo por su unión al Verbo tiene ciencia cierta de las cosas futuras contingentes; por consiguiente, por la misma razón la tiene también de infinitas cosas.

12. La misma dificultad tiene conocer las cosas secretas que conocer muchas cosas. Mas el alma de Cristo por su unión al Verbo sabe las cosas más secretas de los corazones, por íntimas que sean; por tanto, por igual razón conoce las cosas por muchas que sean; en consecuencia, conoce infinitas cosas.

13. El alma de Cristo comprende todo lo que es comprensible para una criatura. Es así que cualquier especie de número es comprensible para una criatura; luego comprende todas las especies de los números. Pero las especies de los números, como dice Agustín en La Ciudad de Dios, XII, son infinitas; por consiguiente, el alma de Cristo comprende infinitas cosas.

14. El alma de Cristo comprende el universo entero; luego comprende el ser y todas las diferencias del ser; luego conoce no sólo las diferencias generales, sino también las individuales; no sólo el ser en acto, sino también el ser en potencia. Mas cualquier especie, en cuanto depende de ella, tiene infinitos individuos en potencia; por tanto, el alma de Cristo comprende infinitas cosas.

15. El alma de Cristo comprende alguna cosa finita, por ejemplo la línea; luego conoce el principio de la línea. Pero el principio de la línea es el punto; por consiguiente comprende el punto. Es así que el que comprende una cosa, la conoce en toda su potencia; luego, como la potencia del punto se extiende a infinitas líneas y el alma de Cristo comprende toda la potencia del punto, se sigue necesariamente que comprenda infinitas cosas.

16. El alma de Cristo ama todo lo que es digno de ser amado; luego por igual razón sabe todo lo que merece ser conocido. Mas todo lo que es sabido por Dios es digno de saberse; por tanto, el alma de Cristo sabe todo lo que es sabido por Dios.

17. El alma de Cristo es absolutamente perfecta t8, Pero en lo que es absolutamente perfecto todo lo que está en potencia está convertido en acto. Ahora bien, el entendimiento del alma de Cristo está en potencia para infinitas cosas, porque nunca entiende tantas que no pueda entender más; por consiguiente, como los objetos inteligibles no ocupan lugar en el sujeto que los entiende, se sigue que, si toda su potencia está convertida en acto, es necesario que conozca infinitas cosas.

18. Si el entendimiento agente estuviera en pleno acto con relación a todas las cosas para las que tiene capacidad en potencia, cualquiera entendería infinitas cosas. Mas, como en el alma de Cristo el Verbo unido a ella está en pleno acto con relación a todas las cosas respecto a las cuales está en potencia el entendimiento del alma de Cristo; por tanto, el alma de Cristo entiende infinitas cosas.

19. El alma de Cristo o puede aprender algo o no puede aprender nada. Si puede aprender algo, no es plenamente perfecta en la ciencia, y por igual razón tampoco en la gracia. Si no puede aprender nada, es porque sabe tantas cosas que no puede aprender más; luego necesariamente conoce infinitas cosas. El alma de Cristo o conoce algunas cosas de las que Dios puede hacer y no las hará, o no conoce ninguna. Si no conoce ninguna de ellas, pregunto qué es lo que lo impide. Pues o es porque ella no puede extenderse a esas cosas, y eso es manifiestamente falso; o porque Dios no quiere revelárselas, y esto es manifiestamente absurdo, porque quita a esta alma la suma familiaridad con el Verbo unido a ella. Si conoce algunas cosas de las que Dios puede hacer y no hará, entonces no hay razón mayor para que conozca esto más que aquello; luego parece que conoce todas las cosas que son posibles para Dios; luego conoce infinitas cosas.

21. El alma de Cristo o conoce cosas en número limitado o en número infinito. Si conoce cosas en número limitado, como se pueden pensar más cosas que cualquier número

limitado, se seguiría que alguna alma podría pensar más cosas que conoce el alma de Cristo. Es así que es absurdo que alguna alma supere al alma de Cristo en algo luego es necesario admitir que conoce infinitas cosas.

Argumentos en contra:

1. El Salmo [138,6]: Admirable se ha mostrado tu ciencia, etc.; Glosa: "La humanidad asumida [por el Verbo] no puede igualarse a la sustancia divina ni en sustancia ni en ninguna otra cosa"; luego el alma de Cristo no comprende todas las cosas que comprende la Sabiduría eterna.

2. Agustín, La ciudad de Dios, XII: "La infinitud de los números no puede ser infinita para la ciencia divina que la comprende"; luego, si el alma de Cristo comprende infinitas cosas, esas infinitas cosas son limitadas para ella. Pero, si las infinitas cosas son limitadas para ella, al ser ella limitada no son infinitas; por consiguiente, si comprende cosas en número limitado, no comprende infinitas cosas.

3. Hugo en Sobre la sabiduría del alma de Cristo: "Esto solo afirmo sin género de duda, que en el alma de Cristo no hubo otra sabiduría que la Sabiduría divina, o si hubo otra, no fue igual a aquella". Mas es cierto que hubo otra, como aparece de lo anteriormente expuesto; por tanto, como la sabiduría que informa y perfecciona el alma y la habilita no puede ser más que creada, esa sabiduría de Cristo no se extenderá a comprender todas las cosas que comprende la Sabiduría increada.

4. Todo ser creado está dispuesto en peso, número y medida [Sab 11,21] 27; luego el alma de Cristo y su sabiduría tiene determinado número y medida; luego no se extiende a infinitas cosas.

Comprender infinitas cosas es un acto que sobrepasa totalmente la inmensidad de las cosas conocibles. Pero todo acto así es infinito. Y el acto infinito no procede sino del poder infinito, y el poder infinito [tiene que descansar] en la sustancia infinita; por consiguiente, si el alma de Cristo es finita y limitada, ya que es criatura, es imposible que comprenda infinitas cosas.

Cuanto más simple es una sustancia, tanto mayor es su capacidad de conocer cosas. Es así que el alma de Cristo ni por naturaleza ni por gracia está elevada hasta la divina simplicidad; luego no está elevada para conocer tantas cosas como conoce la Sabiduría divina.

La Sabiduría del Verbo es inmensa en su claridad y en el número de cosas que conoce. Mas el alma de Cristo nunca llegó a comprender la inmensidad de la luz eterna con claridad absoluta; por tanto, nunca llegó a conocer totalmente el número de cosas que aquella conoce.

Aunque el alma de Cristo está unida a la esencia del Verbo, sin embargo no está nunca en tantas cosas como está el mismo Verbo. Pero la ciencia es a la ciencia como la esencia a la esencia; por consiguiente, el alma de Cristo nunca conoce todas las cosas que conoce el mismo Verbo.

La ciencia lleva consigo el poder, ya que poder saber es poder algo. Ahora bien, el alma de Cristo no puede tener poder infinito, como es el poder de crear; en consecuencia, por la misma razón tampoco puede tener una ciencia que se extienda a infinitas cosas.

10. El no tener límites en las criaturas es señal de imperfección; luego, si la sabiduría del alma de Cristo es perfectísima, no admite no tener límites ni por parte del sujeto que conoce ni por parte del objeto conocido ni por parte del modo de conocer.

11. Ninguna criatura supera a otra criatura infinitamente. Mas, si el alma de Cristo conociera infinitas cosas, superaría infinitamente a las otras almas, ya que ellas sólo conocen cosas en número finito; y, en consecuencia, se saldría del género de las criaturas, lo cual es manifiestamente falso; por tanto, también es falsa la premisa, a saber, que el alma de Cristo comprenda infinitas cosas.

12. Todo lo conocido está en el que lo conoce; luego, si el alma de Cristo comprendiera en acto infinitas cosas, habría infinitas cosas en acto en el alma de Cristo. Pero es imposible poner algo infinito en acto en el ser creado; por consiguiente, es imposible que el alma de Cristo pueda comprender infinitas cosas.

Conclusión

El alma de Cristo no comprende en el Verbo propiamente infinitas cosas. Sin embargo, en cuanto el Verbo es ejemplar que crea, [el alma] es llevada a él con un conocimiento comprensivo. Pero en cuanto el Verbo es ejemplar que expresa, es llevada a él no con un conocimiento comprensivo, sino con un conocimiento excesivo

Respondo:

Para entender lo dicho anteriormente hay que notar que se puede hablar de dos maneras de la Sabiduría increada: o en cuanto es ejemplar que crea y dispone, o en cuanto es ejemplar que expresa o representa. De la primera manera brillan en el arte de la Sabiduría divina las cosas que son, han sido y serán, y estas cosas son finitas. De la segunda manera brillan todas las cosas que Dios puede hacer y entender, y éstas ciertamente son infinitas, como se ha demostrado anteriormente y dice expresamente Agustín en el libro XII de La ciudad de Dios.

Por consiguiente, el alma de Cristo es llevada a la Sabiduría divina por el conocimiento de las dos maneras, pero de modo diferente. En efecto, a la Sabiduría divina, en cuanto ésta es ejemplar que crea es llevada con conocimiento comprensivo, ya que las cosas que son contenidas y representadas en el ejemplar en cuanto que crea y dispone son finitas, y por esto son también comprensibles. En cambio, al ejemplar en cuanto manifiesta o representa es llevada [el alma] no con conocimiento comprensivo, sino con conocimiento excesivo, ya que, al ser representadas en él infinitas cosas, éstas son incomprensibles para la sustancia finita.

Por eso el alma de Cristo, al ser criatura y, por lo mismo, finita, por muy unida que esté al Verbo, no comprende infinitas cosas, ya que ni las iguala a ellas ni las supera, y por eso no las abarca totalmente, sino más bien es abarcada, y por lo mismo no es llevada a ellas por vía de conocimiento comprensivo, sino más bien por vía de conocimiento excesivo. Y llamo conocimiento excesivo no aquel en que el sujeto que conoce excede el objeto conocido, sino aquel en que el sujeto es conducido al objeto

saliendo de sí de modo excesivo, elevándose sobre sí mismo.

De este modo de conocer habla Dionisio en el libro de La teología mística, y en el de Los nombres de Dios, capítulo 7, dice así: "Es necesario reconocer que nuestro entendimiento tiene una capacidad para entender mediante la cual ve las cosas inteligibles, pero también una unión que excede la naturaleza del entendimiento, mediante la cual se une a las cosas que están por encima de él. Y que, por tanto, entendiendo las cosas de Dios según esta unión, no según nuestras fuerzas, quedamos todos enteros totalmente fuera de nosotros y totalmente deificados, pues es mejor ser de Dios y no ser de nosotros; pues así todas las cosas que son objeto de la fe serán de los que están con Dios".

Y este modo de conocer por exceso se da en el estado de viador y en la patria; pero en el estado de viador se da parcialmente, en la patria, en cambio, se da perfectamente en Cristo y en los otros bienaventurados. Pero en los demás se da restringidamente tanto por parte de la medida de la propia gracia como por parte de la voluntad divina, que no se ofrece a cualquiera en absoluta familiaridad. Mas en el alma de Cristo se da liberalísimamente, no sólo porque de parte de la voluntad divina tiene la gracia que llena totalmente su capacidad, sino también porque el espejo eterno se le presenta claro según total familiaridad.

Ahora bien, en Cristo difieren de muchas maneras el conocimiento comprensivo y el conocimiento excesivo.

Primero, porque en el conocimiento comprensivo el sujeto que conoce se apodera del objeto conocido; en cambio, en el conocimiento excesivo el objeto conocido se apodera del sujeto.

Segundo, porque en el conocimiento comprensivo llega a su meta la mirada de la inteligencia; en cambio, en el conocimiento excesivo llega a su meta el deseo de la inteligencia.

Tercero, porque en el conocimiento comprensivo llega a considerar en acto todas las cosas pasadas, presentes y futuras; en cambio, en el excesivo considera las cosas que se le ofrecen.

Cuarto, porque, una vez adquirido el conocimiento comprensivo, ya no aprende nada nuevo; en cambio, a causa del conocimiento excesivo resulta que no puede aprender nada. Por eso, aunque el conocimiento del alma de Cristo por vía de exceso en cierto modo se puede decir que se refiere a infinitas cosas, sin embargo su conocimiento comprensivo sólo hace relación a cosas limitadas. De aquí que, si según el conocimiento excesivo se dice que el alma de Cristo conoce todo lo que conoce el Verbo, esto se entiende de las cosas pasadas, presentes y futuras, que de algún modo constituyen la integridad del mismo universo, que estuvo plena y totalmente grabado en el alma de Cristo Jesús desde el instante de su concepción. Y por lo tanto se dice que aquella alma tuvo toda la ciencia, no porque comprende todo lo que conoce la Sabiduría divina, ya que ésta es infinita y no puede ser comprendida por una potencia finita, como queda demostrado más arriba.

De aquí que los razonamientos que demuestran esto deben ser admitidos, porque concluyen la verdad irrefragablemente.

Solución de las objeciones

1.2.3. A la primera objeción: El alma de Cristo comprende todos los juicios divinos y tiene toda la ciencia como la tiene el Verbo unido a ella, se puede decir que esas cosas se dicen de la humanidad asumida por el Verbo a causa de la comunicación de idiomas; o se dicen ciertamente acerca de las cosas que son, fueron y serán, las cuales sí pueden ser comprendidas por el alma de Cristo; en cambio no es verdad respecto a todas las cosas que entiende la Sabiduría divina, ya que conoce infinitas cosas, como queda patente de lo que se ha demostrado anteriormente.

Sin embargo, la objeción: Ninguno puede saber nada que no sepa su alma, es verdad cuando uno no conoce nada si no es por su alma, como ocurre en un puro hombre. Mas en Cristo, que no conoce exclusivamente por su alma, sino también por su naturaleza divina, no tiene lugar esa proposición; y por ello queda clara la respuesta a las tres primeras objeciones.

A la objeción: Para el alma que ve a Dios es estrecha toda criatura, hay que decir que es verdad acerca de la criatura

considerada según el ser que tiene en su propio género, pero no si la consideramos según el ser que tiene en el arte de Dios, porque aquel arte es nobilísimo y perfectísimo, y no tiene estrechura, sino antes bien la perfección. De aquí que, aunque un alma conociera el universo entero según el ser que tiene en su propio género, a pesar de ello no estaría todavía en perfecto conocimiento y comprensión, si no conociera también aquel arte por el cual son creadas todas las cosas. Y como el alma de Cristo comprende todas las cosas creadas perfectísimamente en ese arte, por eso se dice que tiene comprensión perfecta en él y por él.

5. A la objeción: El alma de Cristo está unida al Verbo de la manera más perfecta, hay que decir que es verdad, pero sin dejar de tener en cuenta la limitación de la naturaleza creada, que el alma de Cristo no pierde, porque no deja de ser criatura; y como comprender infinitas cosas repugna a la limitación de la criatura, de ahí resulta que de esa unión, por perfecta que se la entienda, no se puede inferir que comprenda infinitas cosas.

6. A la objeción: El alma de Cristo conoce a la vez muchas cosas, porque las conoce en un solo principio, y por la misma razón debería conocer infinitas cosas, hay que decir que no hay semejanza, porque la multitud junta con la simultaneidad no está reñida con la limitación de la criatura. En cambio, la infinitud junta con la actualidad y simultaneidad está totalmente reñida con dicha limitación. Por lo cual el argumento no está fundado en la semejanza, sino en una gran desemejanza.

7. A la objeción: El Verbo eterno lo representa todo de manera igual, se puede decir que es falsa, porque representar quiere decir un acto con relación a otro sujeto; mas Dios, aunque en si es uniforme, sin embargo ilumina y manifiesta de muchas maneras. Y aunque conoce infinitas cosas, de ellas aprueba unas y reprueba otras, decide crear unas y otras no, unas las revela voluntariamente, otras oculta.

Además, aun concediendo que en lo que está de su parte conozca todas las cosas uniformemente, todavía el argumento no es concluyente, porque "todo lo que se recibe está en el recipiente a la manera del recipiente y no a la manera de lo recibido". Por eso, siendo limitada la potencia

receptora [del alma de Cristo], es imposible que, aunque se le ofrezca espontáneamente todo entero, lo capte y lo comprenda todo entero, sino según le corresponde, como aparece en este ejemplo: Aunque el Sena entero se ofrece al que lleva un cántaro, sin embargo no lo coge todo entero, sino cuanto puede y como puede la capacidad del cántaro.

8. A la objeción: El alma de Cristo es más poderosa para conocer por medio del Verbo unido a ella que cualquier otra alma [para conocer] por medio de un hábito dado a ella, hay que decir que es verdad. Pero de esto no se sigue que, si el alma comprende todas las cosas a las que se extiende su hábito, por eso el alma de Cristo conozca todas las cosas que conoce por el mismo Verbo. Porque el alma comprende el mismo hábito como proporcional a ella y que no sobrepasa en nada su capacidad, pero el alma de Cristo no comprende así al Verbo unido a ella, puesto que el Verbo sobrepasa infinitamente la capacidad del alma.

A la objeción: El alma de Cristo conoce al Verbo todo entero, luego [comprende] toda su potencia, hay que decir que ese razonamiento no vale. Porque todo entero dicho del Verbo significa ausencia de partes, o sea, perfección absoluta; mas dicho de la potencia significa distribución con relación a todos los posibles, porque potencia significa referencia a los posibles. Y así su significado es distinto, y por eso no procede ese razonamiento.

10. A la objeción: El alma de Cristo está más cercana a las cosas como están en el Verbo que como están en su género propio, hay que decir que, aunque esté más cercana, sin embargo no está más proporcionada 6O. y la comprensión en alguna manera lleva consigo razón de proporción, y que el objeto conocido es limitado para el sujeto que lo conoce. Y porque las cosas en su género propio son limitadas y proporcionales al alma de Cristo, por eso le son comprensibles, pero no como están en la inmensidad del arte divino, a no ser que se entienda como están en él en el sentido de ejemplar creador. Y de esta manera se puede conceder que las cosas sean comprendidas por el alma de Cristo; de otra manera, no, por la inmensidad y desproporción.

11. A la objeción: La misma imposibilidad tiene saber con certeza las cosas contingentes que comprender infinitas

cosas, hay que decir que no es verdad. Porque, aunque es imposible conocer con certeza las cosas contingentes para el conocimiento natural, sin embargo se hace posible por la iluminación sobrenatural, que eleva al alma para que conozca las cosas en el arte eterno, en el cual están inmutablemente tanto las cosas contingentes como las necesarias. En cambio comprender en acto infinitas cosas no sólo es imposible con el conocimiento natural, sino también con el conocimiento de la gracia, porque los dos son creados y limitados, y por eso no se extienden a cosas infinitas en acto.

12. A la objeción que compara las cosas secretas con las infinitas hay que decir que no hay paridad, como queda patente de lo dicho; porque percibir un secreto, por oculto que esté, no dice nada incompatible con la naturaleza del entendimiento creado. Pero no es lo mismo si se trata de la comprensión del ser infinito, la cual implica infinitud en acto, y por ello en sustancia y en poder; lo cual no lo admite de ningún modo criatura alguna, ni por gracia ni por gloria.

13 A la objeción: Todo lo comprendido es comprensible por una criatura, hay que decir que, aunque se pueda admitir de cada cosa en particular que es comprensible por una criatura, ya que cada una es finita, sin embargo todas juntas son infinitas, y por ello incomprensibles. Y por ello ese razonamiento no es correcto, ya que procede de partes tomadas por separado a las mismas partes reunidas en una unidad. De aquí que lo mismo que no vale este argumento: En esta casa cabe cualquier hombre, luego caben todos los hombres, así tampoco vale aquel otro.

14. A la objeción: El alma de Cristo comprende todas las diferencias del ser, y la potencia de cualquier especie se extiende a infinitos individuos, hay que decir que la potencia a infinitas cosas se puede entender de dos maneras, a saber, potencia activa y potencia pasiva. La potencia activa a infinitas cosas no existe más que en la esencia creadora, que es infinita en acto. Mas si admitimos en la criatura la potencia a infinitas cosas, es solamente la potencia pasiva, que tiene sus raíces en una realidad finita, aunque mantiene relación con el principio infinito activo, como se dice en el Libro de las Causas: "Todas las potencias infinitas subordinadas existen en un principio infinito único, que es la potencia de las potencias". Según esto la potencia infinita

en la criatura puede entenderse, conocerse o comprenderse de dos maneras: o con relación a aquello sobre lo cual tiene sus raíces en la criatura, y como eso es finito en acto, es comprensible; o con relación al principio activo exterior, que es infinito en acto.

En el primer sentido el alma de Cristo comprende todas las diferencias del ser, tanto en los géneros con relación a las especies, como en las especies respecto a los individuos. En el segundo sentido, el que se refiere a la potencia activa infinita, conoce ciertamente infinitas cosas, pero no con conocimiento comprensivo sino con conocimiento excesivo, como se ha demostrado antes. Y por eso queda clara la respuesta.

15.16. A la objeción basada en el punto y en lo que puede ser amado y conocido, hay que decir que es verdad que el alma de Cristo comprende todo objeto que debe ser amado y conocido según el ser que éstos tienen en su propia naturaleza. Pero según el ser que tales objetos tienen en la causa primera infinita, solamente pueden ser conocidos y comprendidos por la potencia infinita. Porque, aunque según el modo parecen designar algo creado, sin embargo en la realidad no designan sino la potencia de la causa eficiente, que por ser infinita no puede ser comprendida por ningún ser finito.

17. A la objeción: El alma de Cristo es absolutamente perfecta y en ella nada hubo en potencia que no fuera convertido en acto, hay que decir que es verdad si hablamos de la potencia que se puede convertir totalmente en acto. Mas la potencia a infinitas cosas nunca se puede convertir en acto totalmente, sino parcialmente. Por lo cual es imposible que Dios haga que lo continuo quede dividido en todas las partes en que puede ser dividido, pues esto es contrario a la perfección de la potencia del Creador y a la realización de la criatura, que por naturaleza está destinada a ser en la finitud y tal es la potencia del entendimiento posible.

18. A la objeción: Si el entendimiento agente estuviera en acto respecto a todas las cosas para las que tiene capacidad en potencia, entonces el alma entendería infinitas cosas, etc., hay que decir que no hay paridad. Porque, si el entendimiento agente estuviera en acto con relación a

infinitas cosas en cuanto es una potencia del alma, entonces el alma por su propia virtud se extendería a infinitas cosas. Pero no es así en el alma unida a la Sabiduría eterna; porque esa Sabiduría, aunque se extiende a infinitas cosas, no es algo de la propia alma, sino por encima del alma. Y por eso no se sigue necesariamente que sea propio de la misma alma saber infinitas cosas. Además, el entendimiento posible es proporcional al agente; en cambio la Sabiduría increada no lo es a la propia alma inteligente.

19.20.21. A las objeciones de si el alma de Cristo puede aprender algo, y si conoce alguna de las cosas que Dios no va a hacer y puede hacer, y si conoce solamente un número limitado de cosas o las conoce en número infinito, queda patente la respuesta por medio de la distinción que hemos hecho más arriba. Porque, como el alma de Cristo tiene conocimiento comprensivo de todas las cosas que suceden en el universo, y conocimiento excesivo de todas las cosas que están en el arte divino, y ese exceso está en la totalidad de su potencia cognoscitiva y en la suma familiaridad con el espejo [Verbo] que las representa, es necesario que el alma de Cristo, aunque no comprenda todas las cosas que comprende la Sabiduría divina, a pesar de ello su apetito quede enteramente saciado, porque se eleva en su [conocimiento] excesivo a todas esas cosas; de forma que, lo mismo que no puede añadirse nada a su gracia, tampoco puede añadirse nada a su sabiduría, porque se le ha dado todo lo que puede concederse a una criatura.

Epílogo

Consiguientemente, de lo que queda dicho y establecido anteriormente acerca de la sabiduría de Cristo tanto en lo que se refiere a su naturaleza divina como en lo que se refiere a su naturaleza humana, puede verse claro el modo de conocer tanto en el conocimiento del Creador como en el conocimiento de la criatura, no sólo en el estado de la patria celestial sino también en el estado de viador.

En efecto, para decirlo en una palabra, hay que confesar que Dios sabe infinitas cosas, que las sabe, digo, por sí mismo, no por semejanza, y no por semejanza recibida del exterior, sino por la misma verdad que expresa y es ejemplar de todas las cosas, con relación a las cuales se dicen muchas semejanzas y expresiones, no por multitud y

distinción en sí, sino por nuestra manera de entender. Mas estas semejanzas o razones son eternas y de ellas mana toda la certeza del conocimiento creado, tanto en el alma de Cristo como en los otros espíritus creados. Y no son ellas solas las razones de conocer, sino que con ellas tenemos también las razones recibidas de fuera. En el estado de viador y en el estado de la patria celestial se requiere no sólo la presencia de la luz eterna, sino también la influencia de la luz eterna, no sólo el Verbo increado, sino también el verbo concebido interiormente. Y como este verbo es finito, ni el alma de Cristo ni ninguna otra alma puede comprender el Verbo eterno ni las infinitas cosas conocibles, aunque pueda ser llevada a ellas por medio del [conocimiento] excesivo; el cual [conocimiento] excesivo es el último modo de conocer y el más noble, y Dionisio lo alaba en todos sus libros y sobre todo en el La teología mística. De esto trata también místicamente casi toda la divina Escritura, y el Apocalipsis 2 [17] dice: Le daré una piedrecita, y en la piedrecita escrito un nombre nuevo que nadie sabe sino el que lo recibe. Porque este modo de conocer, con dificultad o nunca lo entiende sino el que lo ha experimentado, y nadie lo ha experimentado, sino el que está enraizado y cimentado en la caridad, para que pueda comprender con todos los santos cuál es la largura y la anchura, etc. [Ef 3,17] 73. En él también consiste la sabiduría experimental y verdadera, que comienza en esta vida y se consume en la patria celestial. Y para darlo a conocer hay que hacerlo por rodeos y son más adecuadas las negaciones que las afirmaciones, y las expresiones superlativas más que las positivas. Y para experimentarlo vale más el silencio interior que la palabra exterior. Por eso debemos poner aquí fin a nuestras palabras y pedir al Señor que nos conceda experimentar lo que decimos.